This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

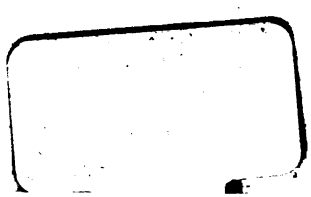
OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.



Gross.
BC
73
.R81

Logik und Ideenlehre.

Von

Karl Rosenkranz.

Königsberg 1859.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

G. Sullivan
May 25, 1888

Wissenschaft

der

logischen Idee.

61355

Von

Karl Rosenkranz.

In zwei Bänden.

Zweiter Theil.

Logik und Ideenlehre.

Königsberg 1859.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Vorrede.

Hiermit erscheint der zweite Theil meiner Logik, in einem Augenblick freilich, in welchem die Logik der öffentlichen Thatsachen die Stimmung zu speculativen Studien weniger als je geneigt macht. Meine Logik wird zu warten haben. Es ist bei uns nicht mehr, wie am Ende des vorigen oder am Anfang des jetzigen Jahrhunderts, wo mitten unter den heftigsten Erschütterungen des öffentlichen Lebens die philosophischen Studien bei uns dennoch in vollster Blüthe standen.

Dieser zweite Theil ist ganz nach denselben Grundsätzen gearbeitet, die ich in der Vorrede zum ersten Theil S. XIV ff. ausgesprochen habe. Diese meine jetzige Arbeit soll den abstracten Grundriß der Logik commentiren und damit des weiteren rechtfertigen, den ich 1850, in meinem System der Wissenschaft gegeben habe. Es schien mir nothwendig, den gesammten Zusammenhang, aus welchem jene Reform der Hegelschen Logik bei mir entsprungen, vorerst festzuhalten und bis in das Specielle durchzuführen, weil dies immer der sicherste Weg ist, die Irrthümer, in die man verfällt, objectiv aufzudecken. Ich leugne nicht, daß mir nicht während der Jahre, daß ich an dieser für den Druck bestimmten Ausführung zubrachte, gar manche Gedanken in den Sinn gekommen sind, die mir noch besser, als die hier gegebenen, gefallen, weil sie mir eine noch größere Vereinfachung und eine noch strengere Ableitung aus

dem Hegelschen Princip zu enthalten scheinen; ich habe sie aber unterdrückt, weil sie natürlich sofort das Ganze afficirt hätten und weil sie bei mir noch nicht diejenige Reife erlangt haben, bis zu welcher wenigstens die vorliegenden durch häufiges Wiederdenken bei mir gediehen sind.

Niemand kann weiter, als ich, von der Meinung entfernt sein, dieser Logik Vollkommenheit zuzuschreiben oder gar mit ihr das Riesenwerk der Hegelschen übertroffen zu haben. Von solcher Eitelkeit weiß ich nichts. Ich kenne die Abhängigkeit meiner Arbeit von der Hegelschen zu gut. Meine Logik ist kein Werk anmaaßlichen Ehrgeizes, sondern eine bescheidene That sachlichen Interesses und dankbarer Liebe. Aber für eine nothwendige halte ich sie. Es sind Puncte in der Hegelschen Logik, die zur Skepsis führen müssen. Die Kritik eines Menschenalters hat sie von den verschiedensten Seiten her aufgedeckt. Es ist Nachlässigkeit, sie zu ignoriren. Niemand glaube daher, daß ich in meiner Arbeit mehr, als einen Durchgang erblicke, den die Wissenschaft der logischen Idee nehmen muß, zu einer noch höhern Stufe der Ausbildung zu gelangen. Niemand zweifle, daß ich nicht diese vollkommnere Logik mit Freuden begrüßen würde, sei es nun ein Berliner oder Hallescher oder Tübinger Hegelianer, der sie in promptu hat.

Ich begreife sehr wohl, daß ich dem Publicum in einer widersprechenden Gestalt erscheinen kann. Einerseits gelte ich als Hegels Apologet, der ihn gegen Angriffe von Außen her vertheidigt und der sogar die gefährlichste Polemik, die je gegen ihn eröffnet, die von Dr. Haym, ganz allein zu beantworten wagte. Anderseits aber beruhige ich mich auch nicht unbedingt mit Hegels Schriften, sondern bemühe mich um selbstständige Fortentwicklung seines Systems. Ich erscheine als ein von ihm auch abweichender Reformer. Ist aber der Apologet und der Reformer wirklich ein Widerspruch? Ich glaube nicht, denn, was ich vor Allem will, ist Gewißheit der Wahrheit. Ich vertheidige Hegel, wenn ihm Unrecht geschieht; ich versuche, seine Philosophie fortzubilden, wo sie Lücken, Mängel, Widersprüche, zu zeigen scheint. Diese Red-

lichkeit der Forschung sollten, wie ich meine, auch diejenigen bei mir anerkennen müssen, die vielleicht hoch über mir stehen und in ihrer mich weit übertreffenden Vollkommenheit mitleidig auf mich als einen Verirrten herabschauen. Mich aber, wie im vorigen Jahr die anonymen Correspondenzartikel aus Berlin in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, meiner vieljährigen unversöhnlichen Feindin, thaten, nur mit wegwerfendem Hohn zu überschütten, scheint mir bei aller Resignation, die mir beiwohnt, doch nicht der Ton zu sein, den meine Arbeit verdient.

Daß ich bei den hier mitgetheilten Untersuchungen vor Allem Kant, Hegel und Trendelenburg vor Augen behalten habe, wird jeder Kenner dieser Sphäre der Wissenschaft billigen, denn Kant legte in der Kritik der reinen Vernunft den Grund zur Umgestaltung der Logik, zu ihrer Vereinigung mit der Metaphysik; Hegel versuchte ihren positiven Ausbau in seiner Logik; Trendelenburg erschütterte die Auctorität, welche diese Logik gewonnen hatte, durch seine Logischen Untersuchungen, deren Einfluß Gablers Entgegnung 1843, so viel Gutes sie auch enthielt, nicht zu entkräften vermochte. Ich nun versuche, die Hegelsche Logik mit Berücksichtigung aller gegen sie gemachten Ausstellungen, also mit Kritik der ihr zu Theil gewordenen Kritik, fortzubilden.

Außerdem habe ich Trorler berücksichtigt, weil seine Logik die einzige ist, die von der speculativen Seite her der Hegelschen entgegengesetzt wurde, die aber auch, abgesehen von dieser polemischen Beziehung, durch die Vollständigkeit und Eingänglichkeit ihrer Darstellung überhaupt unter dem Heer der Logiken sich auszeichnet.

In der Sache selbst wird man finden, daß ich eine ganz vorzügliche Wichtigkeit auf die Behandlung des Negativen in allen seinen mannigfachen Umgestaltungen gelegt habe, weil sein Begriff mir als der Mittelpunct erscheint, um welchen sich die größten Schwierigkeiten gruppiren. Hier habe ich lieber etwas zu viel als zu wenig thun wollen. Solche Untersuchungen sind für die gewöhnliche Auffassung ungewohnt,

aber sie müssen doch gemacht werden. Hier ist es, wo ich vorzüglich auf Baader und Schopenhauer Bezug nehmen mußte, weil diese Philosophen, von verschiedenen Standpuncten aus, sich am tiefsten in den Abgrund des Negativen zu versenken den Muth gehabt haben.

Wenn ich mich öfter mit Herbheit gegen die moderne Prahlerei mit dem Theismus ausgesprochen habe, so ist diese Polemik nicht gegen den wahren Theismus als solchen gerichtet, denn zu diesem bekenne ich mich selbst. Ich glaube an die Existenz Gottes als des absoluten Geistes. Ich weiß, auch wissenschaftlich, nichts Stichhaltigeres. Eben so wenig ist meine Polemik gegen die ernsten Anhänger des Theismus, Parker in Boston, Fichte in Tübingen, Eckardt in Bern, Fischer in Erlangen u. A. gerichtet, sondern sie gilt jenen hohlen Schwätzern, die sich in Journalen und Brochüren gegen die speculative Philosophie mit dem Stichwort Theismus vernehmen lassen, als ob damit Alles gethan sei. Dieser Theismus, der den Pantheismus nicht als Moment in sich aufhebt und daher, ist er anders consequent, zu dem alten Dualismus von Gott und Welt zurückführt, ist eine Abstraction, die auch dem christlichen Offenbarungsglauben widerspricht, wie sehr er auch um die Allianz mit demselben buhle. Dieser Theismus, der den Rationalismus von sich ausschließt und daher — hierin sich dem Kantischen Theismus mit scheinbarer Tiefe entgegensetzend — den materialistischen Wunderglauben in optima forma restituirt, ist wissenschaftlich unhaltbar. In der Wissenschaft ist die Berufung auf Gott, statt des Nachweises objectiver Gründe, wie der fromme Kepler sagte, nichts als der Verrath unserer Unwissenheit.

In der Vorrede zum ersten Theil äußerte ich, daß ich mein sachliches Verhältniß zu der Wissenschaftslehre meines verehrten Freundes, Dr. Biedermann, erst in diesem Theil zur Erörterung würde bringen können. Der Grund war die große Differenz zwischen ihm und mir in Betreff des Begriffs der Idee, unter welchen er die formale Logik mit directem Bezug auf ihren sprachlichen Ausdruck als Satzbildung subsumirt. Ich erkannte jedoch, daß meine Auseinandersetzung mit ihm

einen zu großen Raum erfordern und zu weit aus dem eigentlichen Bereich dieser Arbeit hätte herausgehen müssen. Ich muß sie daher einem andern Orte aufbehalten.

Daß ich so häufig auf die Franzosen mich beziehe, mag seinen allgemeinen Grund in einer mir angeborenen und anerzogenen Sympathie für sie haben. Der besondere Grund ist aber, daß diese Nation in der ungemeinen Elasticität ihres Geistes mitten in den großen Veränderungen ihres Lebens doch der Philosophie und namentlich dem Studium der Hegelschen zugewandt geblieben ist. Die heutigen Franzosen, ein Bacherot, Denis, Bénard, Wallon u. s. w. sind ernste Geister. Habe ich in der Vorrede zum ersten Theil Hegel gegen die Angriffe des Pater Gratry zu vertheidigen gehabt, so gereicht es mir zum Vergnügen, jetzt die Darstellung der Hegelschen Philosophie, die Bacherot sehr ausführlich im zweiten Theil seines Werks: la metaphysique et la science ou principes de metaphysique positive, Paris 1858, 2 Tom., gegeben hat, anführen zu können. Bacherot sucht den Franzosen selbst das, was sie sonst an unserer Form zurückstößt, zugänglicher und begreiflicher zu machen. Die Hegelsche Logik sieht er als gescheitert an, weil sie nicht ein wirkliches, in nothwendigem Zusammenhang a priori ausgeführtes System sei. Dennoch gesteht er T. II., p. 488 Folgendes zu: „La conclusion à tirer de cette revue des écoles et des doctrines contemporaines, c'est que la philosophie de Hegel est encore à cette heure la seule grande école métaphysique du siècle. Sauf l'abus des formules, elle en a l'esprit et en exprime la pensée. Aussi, bien qu'elle semble condamnée à ne plus rien produire de fort et de grand, inspire-t-elle toujours de ses formules et de ses idées les écoles postérieures. Depuis elle, il n'a point paru une doctrine, une pensée de quelque valeur qui n'ait jailli de cette source. Vivante ou morte, elle est encore le dernier système de la pensée philosophique. Je dis système, ne croyant pas qu'aucune autre doctrine de notre siècle, quoiqu'elle vaille, mérite ce nome. Elle reste donc debout, malgré les déclama-

tions de nos théologiens et les répugnances de nos beaux esprits, attendant toujours qu'on la juge et qu'on la remplace. Mais pour faire l'un et l'autre, il faut se donner la peine de la connoître et de la comprendre: cela voudrait mieux que de la décrier sans raison, aprés l'avoir célebrée sans parole. D'ailleurs, il s'agit moins, à mon sens, de la remplacer que de la continuer. Elle a rouvert à la métaphysique une carrière, où la pensée moderne n'a qu'à marcher, avec la science positive pour guide, en s'éclairant des grandes idées de cette école, sauf à en répudier les formules scolastiques et le mauvais langage."

Im ersten Theil dieses Buchs hatte ich Proudhon's gegen Ende in dem Sinn erwähnt, daß er in seinem Werk: les contradictions économiques ou la philosophie de la misère, die einzelnen Begriffe isolirt, ihre negative Seite festgehalten und sich so in den Pessimismus verloren habe, weshalb Marx eine Kritik seines Buchs unter dem Titel: la misère de la philosophie, herausgab. Proudhon hat nun wieder ein höchst bedeutendes Buch geschrieben, das ich jedoch nur aus einer Deutschen Uebersetzung von L. Pfau, Hamburg und Zürich 1858, kenne. Er behauptet darin, S. 379, daß er in jenen contradictions sich durch die Methode der Hegelschen Philosophie habe leiten lassen, eine Antithese in eine Synthese aufzuheben, die von den beiden ersten Sätzen verschieden sei. Er habe jedoch gefunden, daß dies ein Irrthum sei, denn die Gegensätzlichkeit löse sich nicht auf. Hierin liege der Fehler der ganzen Hegelschen Philosophie. Die zwei Sätze, woraus die Synthese besteht, wiegen sich auf, meint Proudhon, entweder unter sich oder mit andern Gegensätzen, aber ein Gleichgewicht sei keine Synthese. Proudhon stellt nun eine Reihe solcher Aequilibrationen auf: stehendes und circulirendes Capital; Production und Consumtion; Stadt und Dorf; Industrie und Ackerbau u. s. w. Er kommt also auf das System der Ausgleichung zurück, von dem ich bei dem Begriff der Oscillation und Compensation gezeigt habe, wie tief er im Französischen Volk steckt, vielleicht

gerade deswegen, weil es dasjenige ist, dessen Beweglichkeit das politische Gleichgewicht Europa's so oft bedrohet. Aber Proudhon hat sich mit dieser Theorie geirrt, denn die Hegelsche Philosophie setzt ja in der höhern Einheit die Extreme des Gegensatzes als seine Momente. Stehendes und circulirendes Capital sind ja nur die entgegengesetzten Formen der Existenz des Capitals, nicht aber ein qualitativer Gegensatz. Stehendes Capital geht daher in Circulation über, circulirendes häuft sich zum stehenden an. Man kann die Dialektik nicht von ihnen abhalten. Der qualitative Gegensatz des Capitals ist die Arbeit und die wirkliche Synthese beider der Begriff des Vermögens, in welchem das Capital die passive, die Arbeit die active Seite ausmacht. So ist es mit dem Gegensatz von Stadt und Dorf, denn ein Dorf kann sich zur Stadt erheben und eine Stadt kann zum Dorf herabsinken. Der höhere Begriff, dem sie angehören, ist der der Gemeinde. In ihm stehen Stadt und Dorf den zerstreuten Siedlungen gegenüber, die nur eine collective Sammtgemeinde bilden u. s. w.

Die Revue germanique von Dollfuß und Neffzer läßt hoffen, daß die Deutschen und Franzosen sich in immer innigere intellectuelle Wechselwirkung setzen werden. Weil jede dieser Nationen hat, was der andern fehlt, so sollten sie sich gegenseitig ergänzen und im Austausch mit einander wachsen, statt die Furie des Nationalhasses zwischen sich wieder heraufzubeschwören.

Noch will ich der Terminologie halber bemerken, daß, da ich 1850 in meinem System der Wissenschaft die dialektische Methode die genetische genannt hatte, ich auch jetzt bei dieser Benennung geblieben bin. In K. Fischers Logik und Metaphysik, 1852, S. 45 finde ich folgende Bestimmung: „Die dialektische Methode ist die begriffsgemäße Entwicklung der Objecte und unterscheidet sich darin von der genetischen Methode, welche nur die historische Entwicklung der Objecte darstellt. Die dialektische Methode begreift den Gegenstand nach seinem immanenten Zweck, die genetische betrachtet ihn in seinem historischen Ursprung. Daraus folgt: wenn die erste wahr und die zweite richtig ist, so stimmen

sie mit einander überein, und die genetische ist aufgehoben in der dialektischen." Ich habe bei dem Gebrauch des Wortes genetisch an die Genesis des Begriffs gedacht, welche durch den dialektischen Proceß sich manifestirt, wie Fischer p. 146 unten selbst beim Begriff der Definition von der begriffsgemäßen Genesis spricht.

Königsberg, Juli 1859.

Karl Rosenkranz.

Inhalts-Anzeige.

Zweiter Theil: Logik.

Einleitung 3.
Eintheilung des Begriffs 18.

Erster Abschnitt: Der Begriff an sich 21.

Erstes Capitel: Die Allgemeinheit 26.
Zweites Capitel: Die Besonderheit 31.
a) Dichotomie;
b) Trichotomie;
c) Tetrachotomie.
Die Relativität im Begriff des Besondern 43.
Drittes Capitel: Die Einzelheit ~~30.~~ 59.

Zweiter Abschnitt: Das Urtheil.

Erstes Capitel: Die allgemeine Form des Urtheils 75.
Zweites Capitel: Die besondern Formen des Urtheils 85.

I. Die Inhärenz der Qualität 92.

a) Das positive;
b) das negative;
c) das limitative Urtheil.

II. Die Subsumtion der Quantität 100.

a) Das singuläre;
b) das particuläre;
c) das universelle Urtheil.

III. Die Immanenz der Relation 108.

a) das kategorische;
b) das hypothetische;
c) das disjunctive Urtheil.

Drittes Capitel: Das modale Urtheil als die Auflösung des Urtheils 121.

a) das assertorische;
b) das problematische;
c) das apodiktische Urtheil.

Die Aequipollenz, Opposition, Subalternation und Conversion der Urtheile 127.

Dritter Abschnitt: Der Schluß 134.

Die allgemeine Form des Schlusses 140.

Eintheilung des Schlusses 144.

Die Figuren des Schlusses 149.

Erstes Capitel: Der Inhärenzschluß 157.

Zweites Capitel: Der Subsumtionsschluß 160.

a) Die Hypothese der Singularität;
b) die Induction aus der Pluralität der Subjecte;
c) die Analogie aus der Einheit der Prädicate.

Drittes Capitel: Der Immanenzschluß 182

a) Der kategorische;
b) der hypothetische;
c) der disjunctive Schluß.

Recapitulation 194.
Uebergang vom Begriff durch den Schluß zur Idee. 197.

Dritter Theil: Ideenlehre oder Ideologie.

Einleitung 205.
Gott, die Idee und die Ideen 218.
Eintheilung des Begriffs der logischen Idee 223.

Erster Abschnitt: Das Princip 234.

1) Der allgemeine Begriff des Princips 235.
2) Der Unterschied im Begriff des Princips 241.
3) Der Proceß innerhalb des Princips 250.

Zweiter Abschnitt: Die Methode 260.

Die Methode als analytische und synthetische 264.
1) Die analytische Methode 266.
2) Die synthetische Methode 270.
Mängel der analytischen und synthetischen Methode 279.
3) Die genetische Methode 287.
Das Negative im dialektischen Proceß 306.
Uebergang 352.

Dritter Abschnitt: Das System 356.

Erstes Capitel: Das System an sich 359.
Das Verhältniß von Begriff und Idee im System 367.
Ueber die Darstellung des Systems 373.
Zweites Capitel: Die Wirklichkeit des Systems in der Erscheinung 378.

I. Das Chaos der Erscheinung und das Localsystem 380.
II. Die Oscillation der Erscheinung und die Compensation 385.
III. Die empirische Einzigkeit und die Centralisation. 391.

Uebergang aus der logischen Idee zur Natur 434.

Schlußbetrachtung 441.

Zweiter Theil.

Logik.

Die Alten theilten die gesammte Wissenschaft in die Dialektik, Physik und Ethik. Diese Eintheilung ist im Grunde genommen auch jetzt noch wahr, weil sie die wesentlichen Gestalten der Idee enthält und weil sie somit für alle Zeiten wahr ist. Die Namen, deren sich die Alten bedienten, haben jedoch allmälig eine beschränktere Bedeutung erhalten und wir setzen daher heutzutage die allgemeinen Subjecte: Vernunft, Natur und Geist, um den Unterschied der Idee auszudrücken. Die Wissenschaft der Vernunft, der Natur und des Geistes ist die moderne Umbildung der antiken Trias. Die Wissenschaft der Vernunft im abstracten Elemente des Denkens ist die Wissenschaft der logischen Idee; sie hat die Idee in der Form des Begriffs zum Gegenstande; die Realität, welche die Idee als logische hat, ist selbst erst eine ideelle, weil auch das Sein in ihr erst als Begriff gesetzt ist. Die constitutiven Elemente der Idee sind die Realität und der Begriff. An und für sich ist sie die Einheit derselben, so daß die Realität den Begriff zu ihrem Inhalt hat, der, als von ihr für sich unterschieden, eben so sehr die absolute Form der Realität ausmacht. Die Wissenschaft der logischen Idee muß daher: 1) den Begriff der Realität, des Seins an sich; 2) den Begriff des Begriffs selber; 3) den Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität entwickeln. Es entstehen dadurch im Systeme der reinen Vernunftwissenschaft selbst wieder drei Wissenschaften: 1) die Metaphysik als die Wissenschaft von den Kategorien des Seins: 2) die Logik als die Wissenschaft von den Momenten des Begriffs; 3) die Ideologie als die Wissenschaft von dem Begriff der Idee als der absoluten Einheit des Begriffs und seiner Realität.

Dieſe Eintheilung iſt an und für ſich ſehr einfach, allein nichts iſt natürlicher, als daß eine Wiſſenſchaft, wenn ſie ſich im Stadium einer allgemeinen Umbildung befindet, gegen die gewohnte Auffaſſung den lebhafteſten Kampf zu beſtehen hat, weil ſie die Verwunderung und den Widerſpruch derjenigen hervorrufen muß, die ſich noch im alten Geleiſe befinden. Die heutige Geſtalt der logiſchen Wiſſenſchaft iſt das Product einer langen Umwälzung, die mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begann und mit Hegel's Logik einen einſtweiligen Abſchluß fand. Hegel's Logik iſt nichts Anderes, als der poſitive Ausbau der Kant'ſchen Vernunftkritik und die hier vorliegende Bearbeitung der logiſchen Wiſſenſchaft iſt der Verſuch, die Hegelſche Logik, ihrem eigenen Princip gemäß, theils von ihr fremdartigen Elementen zu reinigen, theils zu einer in ſich conſequenten Einheit fortzubilden und namentlich die Lehre von der Idee als den Gipfelpunct des Ganzen zu einer höhern Stufe der Deutlichkeit emporzuheben.

Kant und Hegel haben alle Begriffe revolutionirt, welche dem Element der abſoluten Abſtraction von dem beſondern Inhalt der Natur und des Geiſtes angehören und welche doch zugleich in der Natur wie im Geiſt als die allgemeinſte Form ihres Seins und Werdens, ihres Vermögens und Wirkens, enthalten ſind. Alle dieſe Beſtimmungen ſind als ſchlechthin abſtracte homogen. Sie alle ſind integrirende Momente der logiſchen Idee. Innerhalb ihrer homogenen Identität muß jedoch der Unterſchied hervortreten, der in der Einheit der Idee ſelber begründet iſt, der Unterſchied des Seins vom Denken, der Realität von dem Begriff. Das Denken exiſtirt als für ſich ſeiendes nur in der Thätigkeit des denkenden Geiſtes. Der Geiſt als der denkende weiß ſich darin zugleich als den ſeienden. Sein Denken iſt ſelber das urſprüngliche Sein, weil es ſich von ſich als Sein unterſcheidet. Inſofern das Denken als das Denken Gottes abſolut oder als das ſeinem Handeln vorangehende Denken des Menſchen relativ das Sein ſetzt oder vielmehr ſich als Sein ſetzt, iſt es das Prius des Seins, das von ihm untrennbar iſt. Die formale Logik bewegt ſich in der Entgegenſetzung des Denkens gegen das Sein. Sie nimmt das erſtere als ein nur ſubjectives, das zweite als ein dem Denken äußeres, ihm objectives. Sie iſt jedoch

gezwungen, die Einheit des Denkens mit dem Sein dadurch zuzugestehen, daß sie die Unmöglichkeit anerkennt, das Sein in andern Formen, als in denen des Denkens, denken zu können. Die Gesetze des Denkens werden auch ihr zu Gesetzen des Seins. Ohne die logische Denkbarkeit ist die Möglichkeit des Realen unmöglich. Die Logik betrachtet die logischen Bestimmungen freilich als Formen, bei denen sie zunächst von dem besondern Inhalt abstrahirt, ihn aber doch als möglich voraussetzt, gerade wie die Mathematik. Die ewige Wiederholung der formalen Logik, daß bei der logischen Möglichkeit die reale gar nicht ins Spiel komme, soll nur heißen, daß die Logik nicht selber Wissenschaft der Natur oder des concreten Geistes, sondern nur der abstracten Vernunft ist. Natur und Geist sind aber wesentlich vernünftig und können nicht als den Gesetzen des Denkens widersprechende existiren. Denken und Sein sind sich entgegengesetzt nur, indem sie in ihrem Unterschied von einander an sich identisch sind und Sein überhaupt ein eben solches Abstractum ist, als Denken überhaupt. Die Bezeichnung Gesetz, an die wir uns in der formalen Logik gewöhnt haben, soll die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Denkbestimmungen in Erinnerung bringen. Denken wir irgend einen concreten Inhalt, also ein Product der Natur, einen Act des Geistes, so können wir dies nur in den logischen Formen, weil wir dann das Concrete nach seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit fassen. Sofern wir es sind, welche das Concrete denken, verhalten wir uns subjectiv; sofern wir aber zugeben müssen, daß dem Concreten die logische Bestimmung selber inwohnt, sei es als Identität oder Unterschied, als Grund oder Folge, als Gattung oder Art u. s. w., verhält sich das Concrete selber auf objective Weise logisch. Es ist identisch, es ist different, es ist Grund, es ist Folge u. s. w. Der Unterschied des Denkens vom Sein ist kein Dualismus von Denken und Sein.

Das gewöhnliche, in der Welt der Erscheinungen befangene Bewußtsein findet solche Betrachtungen langweilig, unfruchtbar, überflüssig. Die eigentlichen Gelehrten, namentlich die sich mit dem Auffassen, Sichten und Ordnen der Erscheinungen beschäftigen, haben eine entschiedene Abneigung, sich auf solche Untersuchungen einzulassen Eine neue Thatsache oder die neue Auffassung,

die ein anderer Gelehrter von längst bekannten Thatsachen aufstellt, hat sehr begreiflich einen viel größern Reiz für sie. Aber in der Philosophie wird man es zu nichts bringen, wenn man sich nicht bis zur Tiefe der einfachsten Abstractionen vorwagt. An dem Gedanken, daß das Ursein nicht das materielle Sein, sondern selbst denkendes Sein, also Geist ist, hängt alle Freiheit, alle Sittlichkeit, alle Religion, alle Vernunft. Sein ist der Begriff, zu welchem das Denken zunächst sich selbst bestimmt, mag man diesen Uebergang in noch so verschieden klingenden Formeln aussprechen. Platon setzte die Ideen als das Erste und Ewige, von denen er die in Raum und Zeit sich entwickelnde sinnliche Erscheinung als secundäre Epigenesis unterschied. Aristoteles erhob sich schon zum Begriff des ewigen Nus, dessen Selbstanschauung das Princip von allem Andern ist. Der gesammte Neuplatonismus war wesentlich Idealismus. Das Erste, was er als den Grund aller Erscheinung voraussetzte, galt ihm in seiner Einfachheit auch als das Ziel, zu welchem alle Erscheinung zurückkehre: die ἐπιστροφή des Proklos. Carteſius vermittelte die Gewißheit des Seins durch die Selbstgewißheit des Denkens von sich als seiendem. Fichte setzte die Selbstbestimmung des Ichs als den Ideal- und Realgrund seiner Sub- und Objectivität u. s. w. D. h. man kann den Begriff des Seins nicht von dem des Denkens trennen.

Aus der Nothwendigkeit, den Begriff des Seins als das Resultat der absoluten Abstraction des Denkens zu fassen, entspringt die erste Gestalt der logischen Idee, die wir, einem alten Sprachgebrauch folgend, die metaphysische genannt haben. Die logischen Bestimmungen des Seins, des Wesens und des Zwecks sind es, die wir seit Aristoteles metaphysische zu nennen gewohnt sind.

Die zweite Hauptgestalt der logischen Idee ist der Begriff des Begriffs selbst, der, als eine Bestimmung des Denkens, nicht weniger eine Bestimmung des Seins ist. Wir haben sie, ebenfalls dem Sprachgebrauch uns anschließend, die logische genannt. Wir verstehen unter Logik im engern Sinn die Wissenschaft von der ideellen Einheit des Seins, die sich selbst als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich selber unter-

ſcheidet. Im Zweckbegriff erreicht das Sein an ſich bereits den Idealismus der das Sein vorausbeſtimmenden Einheit, aber erſt im logiſchen Begriff gliedert ſich die Einheit als die nothwendige Form des Seins. Der Deutſche Ausdruck Begriff iſt in dieſer Hinſicht dem Griechiſchen λόγος vollkommen entſprechend, denn λόγος bezeichnet nicht blos die ſubjective Vorſtellung, den ſubjectiven Gedanken, ſondern eben ſo ſehr, ja überwiegend, das objective Verhältniß; z. B. λόγος τῆς ἀνάγκης. Wenn wir im Deutſchen Inbegriff ſagen, ſo geſchieht dies immer im objectiven Sinn, z. B. der Inbegriff aller Vollkommenheit iſt Gott. Der Lateiniſche Ausdruck conceptus correſpondirt eigentlich dem Griechiſchen καταλήψις; notio iſt auch, ſeinem Urſprung nach, ſubjectiv, wird aber oft in objectiverem Sinn, als der durch ſeine Beſtimmungen in ſich ſelbſtſtändige Begriff gebraucht. Im Franzöſiſchen unterſcheidet man ähnlich zwiſchen compréhension concept und notion. Im Deutſchen hat Begriff ſowohl die ſubjective Bedeutung einer bloßen Vorſtellung, einer einfachen Abſtraction, wie wenn man ſagt, daß man ſich von etwas einen Begriff machen könne, als auch die objective Richtung, den Begriff der Sache als einen durch ſich ſelbſt feſtſtehenden Kreis von Beſtimmungen auszudrücken, wie wenn man ſagt, daß ein Begriff die und die Merkmale enthalte. Wie weit immerhin die Auffaſſungen und Bearbeitungen der Logik auseinander gehen mögen, ſo werden ſie doch immer darin übereinſtimmen, die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß zu enthalten.

Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die Kategorien des Seins, Weſens und Zwecks, nennen wir allerdings auch Begriffe, weil wir mit Begriff auch jedes Abſtractum überhaupt bezeichnen. Unter Begriff im engern, ſpecifiſch logiſchen Sinn aber verſtehen wir diejenige Beſtimmung, die ſich als eine allgemeine durch ihre eigene Nothwendigkeit von ſich als beſondere unterſcheidet und dieſe Beſonderheit in der realen Form des Einzelnen darſtellt. Eine ſolche Gliederung läßt ſich von den ontologiſchen, ätiologiſchen und teleologiſchen Kategorien nicht behaupten. Wenn bei ihnen von dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen die Rede iſt, ſo iſt dieſer Unterſchied nicht durch ſie als ſolche, ſondern durch den Begriff vermittelt, der die Kategorien

in sich aufhebt. Die Trichotomie des Begriffs fehlt nicht in ihnen, aber sie existirt erst als *werdende* in den Unterschieden des Seins, des Wesens und des Zwecks. Das Sein ist die allgemeine, das Wesen die besondere, der Zweck die einzelne Bestimmtheit des Seins überhaupt. Eben so ist im Sein die Qualität das Allgemeine, die Quantität das Besondere, das Maaß das Einzelne u. s. w. Die Qualität wiederum ist unmittelbar im Allgemeinen Sein, im Besondern Dasein, im Einzelnen Fürsichsein u. s. w. Aber man beachte wohl, in welcher Weise hier das Allgemeine, Besondere und Einzelne erst gesetzt sind. Das Einzelne z. B. im letztern Fall ist erst das *Eins*, in welchem eine besondere Qualität als ein einfaches Dasein sich auf sich bezieht. In der Kategorie des Wesens wird das, was hier im Sein Eins ist, zum *Dinge*; in der Kategorie des Zweckes zu der dem Dinge durch seine Natur inwohnenden *Bestimmung*. Erst im Begriff des Begriffes selbst wird der Grund des dem Dinge inwohnenden Zweckes in der Einzelheit offenbar, die mit ihrer Besonderheit und durch sie mit ihrer Allgemeinheit identisch ist. *Einzelheit ist die absolute Form aller Realität*. Alles Reale ist ein concretes Dieses. Zweck, Dingheit, Eins sind Momente des Einzelnen, das, ein Dieses, zugleich ein Allgemeines ist. Qualität, Quantität, Maaß; Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel und Zweckrealisirung existiren nur in dem Einzelnen.

Die gewöhnliche Darstellung des Begriffs geht empirisch von der Wahrnehmung des Einzelnen aus und behauptet, durch Vergleichung desselben mit andern Einzelnen die Uebereinstimmung derselben in besondern Eigenheiten zu entdecken, aus denen sie dann sich zur Abstraction der ihnen allen gemeinschaftlichen Allgemeinheit erhebe. In der That ist dies der Proceß des subjectiven Erkennens, wenn es den Weg der Erfahrung der gegebenen Welt einschlägt. Würde es aber im Einzelnen das Besondere, im Besondern das Allgemeine zu entdecken vermögen, wenn nicht das Besondere sowohl als das Allgemeine thatsächlich im Einzelnen vorhanden wären? Existirt denn z. B. die allgemeine Schwere irgendwo außerhalb der schweren Körper? Existirt die specifische Schwere irgendwo außerhalb der specifischen Materien? Existirt der Ton irgendwo außerhalb eines bestimmten Tönenden?

Existirt das Gute irgendwo ohne einen persönlichen Willen, der es sich zum Zweck macht? U. s. w. Sind also das Besondere und Allgemeine nur subjective Abstractionen, die nur wir zum Behuf unseres Unterscheidens und Eintheilens der Dinge machen, oder haben sie auch ein von unserm Erkennen unabhängiges Dasein?

Offenbar das Letztere, nämlich im Einzelnen als der concreten Totalität des Begriffs, wie Aristoteles dies zuerst erkannt und in unzähligen, scharfsinnigen, bewunderungswürdigen Wendungen ausgesprochen hat. Das Einzelne ist das Besondere und Allgemeine und das Allgemeine bestimmt sich selbst durch das Besondere zum Einzelnen. Isolirt man diese Bestimmungen, so ist jede Totalität d. h. jede enthält die andern in sich; jede führt durch sich selbst zu den übrigen; keine vermag zu existiren oder gedacht zu werden ohne ein durch sich selbst nothwendiges Verhältniß zu den beiden andern. Dieser Triangel, der gerade so groß ist und auf diesem Papier oder als dieses Holz oder Metall existirt, dieser einzelne Triangel also muß ein besonderer, ein rechtwinkligter oder spitzwinkligter u. s. w. sein und in solcher Besonderheit ist er Triangel überhaupt. Umgekehrt muß der Triangel überhaupt sich zum Unterschied der Besonderung nach dem Verhältniß der Winkel und Seiten bestimmen und diese Besonderheit muß, um Realität zu haben, als dieser einzelne Triangel von dieser Größe und eventualiter dieser bestimmten materiellen Beschaffenheit erscheinen. Bei dem Zweckbegriff tritt allerdings, wie wir sahen, schon die ideelle Einheit hervor, die als Ursache den Proceß seiner Realisirung beherrscht, allein der Unterschied in ihm ist erst der des Begriffs und seiner Realisirung, noch nicht die Nothwendigkeit der Besonderung des Allgemeinen. Das Mittel, das er sich voraussetzt, um sich zu verwirklichen, muß zwar seinem Wesen entsprechen und ist insofern durch ihn bestimmt, aber es verhält sich zu ihm nicht als das Besondere eines Allgemeinen. Es ist nicht eine Art des Zweckes als der Gattung. Wenn der Zweck als allgemeiner, besonderer und einzelner sich unterscheidet, so fällt dieser Unterschied in den Begriff, der sich generalisirt, specialisirt, individualisirt. Wir haben z. B. gesehen, daß der Krieg als Zweck sich die nothwendigen Mittel

bestimmt, Zerstörung und Mord hervorzubringen. Diese Mittel können jedoch mannigfaltig sein und ändern sich mit den Culturstufen. Der Unterschied des Begriffs aber, der den Krieg überhaupt zu einem besondern macht, ist, ob er Angriff oder Vertheidigung bezweckt und dieser Unterschied muß im Einzelnen zu einem bestimmten werden, ob der Angriff zu Wasser oder zu Lande erfolgt u. s. w. Hiedurch wird dann die Art des Mittels specificirt, denn der Krieg zu Wasser erfordert Schiffe, der zu Lande Transportthiere, Pferde u. s. w.

Um daher den Begriff nach seiner eigenthümlich logischen Selbstständigkeit zu fassen, ist derselbe: 1) von der psychologischen Begriffsbildung; 2) von den metaphysischen Kategorien und 3) von dem besondern Inhalt zu unterscheiden, den er als eine concrete Gestaltung der Natur oder des Geistes empfängt.

1) Die psychologische Erscheinung des Begriffs ist der Act der subjectiven Begriffsbildung. Wenn wir denken, müssen wir zur Unterscheidung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen gelangen. Diese Begriffe sind insofern die unsrigen und wir legen daher einen Nachdruck darauf, daß wir es sind, die Etwas als ein Allgemeines, Besonderes oder Einzelnes bestimmen; daß wir uns von Etwas einen Begriff machen, von Etwas einen Begriff abstrahiren, einen Begriff eintheilen u. dgl. Wir und immer wieder Wir. Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß alle diese subjectiven Operationen einen Sinn nur haben, sofern ihnen auch objectiv ein Seiendes entspricht. Beim Vortrag der Wissenschaften kann man hören, daß Jemand sagt, er stelle Begriffe auf, er theile sie ein u. dgl. m. Diese subjective Form kann völlig unbefangen sein und einen guten objectiven Gehalt haben. Wir sind an diese Manier gewöhnt und lassen sie gelten, weil wir wissen, daß die Bestimmung, soll sie anders Realität haben, doch dem Gegenstande selber angehören muß, denn daß das Ich oder Wir weggelassen wird und daß man sagt: der Begriff bestimme sich selbst, theile sich selbst u. dgl. m., ist noch gar keine Bürgschaft für die Objectivität des Inhaltes. Die Geschichte der Hegelschen Schule ist reich an Beispielen, wie die subjectivsten Einfälle in der Sprache objectiver Selbstbestimmung des Begriffs vorgetragen wurden. Es war dies um nichts besser, als die

Polaritäten der Schellingschen Naturphilosophie, deren Mißbrauch Hegel mit Recht in der Vorrede zur Phänomenologie so bitter tadelte. Jede Schule hat ihren formalistischen Rausch. Wenn eine Wissenschaft schon einen langen Bestand und einen durch viele Auctoritäten gestützten Glauben an ihre Begriffe hat, so bekommt die subjective Form des Vortrags den Sinn der ausgemachten Anerkennung. Der Historiker sagt: wir theilen die Geschichte in die alte, mittlere und neue, und setzt dabei voraus, daß mit dieser Eintheilung alle Historiker übereinstimmen. Der Mediciner sagt: wir theilen die Heilkunst in die Wundarzneikunst und in die Kunst, innere Krankheiten zu heilen, in Chirurgie und Medicin, und erwartet, daß diese Eintheilung als eine in den Schulen recipirte keinen Widerspruch finden könne. Ein solcher Glaube setzt stillschweigend voraus, daß der subjectiv ausgesprochene Begriff der Begriff der Sache selbst sei.

Das gewöhnliche Verfahren der formalen Logik für die psychologische Begriffsbildung, die von ihr in ihre Einleitungen hereingezogen zu werden pflegt, besteht darin, daß sie das Bewußtsein und ihm gegenüber den beliebten Plural der Dinge, obenein in der Nebenbedeutung sinnlicher Existenzen, voraussetzt. Sie bezieht alsdann das Bewußtsein auf die Dinge und läßt es an ihnen einzelne Seiten als die Merkmale derselben unterscheiden. Hierauf begründet sie den Unterschied der Begriffe als dunkler und unbestimmter, als klarer oder deutlicher und bestimmter. Dunkel soll ein Begriff sein, wenn es an Merkmalen fehlt, einen Gegenstand von andern überhaupt zu unterscheiden; klar hingegen soll er sein, wenn genug Merkmale vorhanden sind, ihn von andern im Allgemeinen zu unterscheiden. Undeutlich soll ein Begriff sein, wenn ein Gegenstand zwar schon durch gewisse Merkmale von andern unterschieden werden kann, er selbst aber in Ansehung seiner einzelnen Theile noch dunkel bleibt; deutlich soll er sein, wenn er nicht nur im Allgemeinen von andern, sondern auch in seinen einzelnen Theilen unterschieden werden kann. Diese Bestimmungen werden auch in der Manier vorgetragen, daß man tautologisch für Begriff Vorstellung setzt. Man sagt alsdann, daß die Kraft des Bewußtseins, Vorstellungen von einander zu unterscheiden, klare Begriffe

hervorbringe; vermöge dagegen das Bewußtsein nicht, Vorstellungen von einander zu sondern, so blieben sie dunkel u. s. w. Carteſius nannte bekanntlich denjenigen Begriff einen klaren und bestimmten (bestincten), den er eben so denken könne, wie das cogito, ergo sum; d. h. er machte das Unterscheiden als solches zum Kriterium der Begriffsbildung, denn im cogito, ergo sum, ist die bestimmte Unterscheidung des Denkens vom Sein die Hauptsache. Da nun aber das bloße Auffassen von Merkmalen den Werth derselben unberücksichtigt läßt, mithin auch ganz zufällige und vorübergehende Merkmale zur Bestimmung eines Begriffs gerechnet werden könnten, so hat die Logik sich genöthigt gesehen, noch ein Kriterium zur Begriffsbildung hinzuzufügen, nämlich die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen zu sondern. Für die wesentlichen aber muß sie diejenigen erklären, welche den Gegenstand nach seiner Allgemeinheit, nach seinem ganzen Umfang, nach seiner Gattung enthalten. Mit dieser Forderung lenkt dann die formale Logik in die wahrhafte Natur des Begriffs ein. Manche Logiker machen daher auch die Deutlichkeit von der Wesentlichkeit, so wie diese von der constanten Allgemeinheit eines Merkmals abhängig.

2) Alle metaphysischen Kategorien werden auch Begriffe genannt. Da nun der Begriff als logischer alle Kategorien in sich aufhebt, so ist es kein Wunder, daß, wenn von ihm angefangen wird, alle Kategorien in ihm gefunden werden können. Wir haben schon mehrfach bemerkt, daß dies die Art ist, wie die formale Logik thatsächlich den Beweis führt, daß sie die Metaphysik sich voranschicken müsse. Qualität, Quantität, Modalität, alle Reflexionsbestimmungen des Wesens und die teleologische Causalität werden zu Begriffsunterschieden gemacht, die man sehr empirisch unter der Formel: es gibt, aufzuführen pflegt. Es gibt (il y a), heißt es: einfache und zusammengesetze, complete und incomplete, identische und differente, harmonische und widersprechende, materiale und formale, totale und partielle, äußere und innere, nothwendige und zufällige, causale und instrumentale Begriffe, d. h. es werden alle Kategorien in die Form von Begriffen verwandelt, die man neben einander hinstellt, ohne sie auseinander abzuleiten.

3) Endlich wird eine jede Bestimmung in den *besondern Wissenschaften* Begriff genannt. Diese, ins Unendliche gehende Specification hängt also von der besondern Realität des Inhalts ab. Wir sprechen von mathematischen, physischen, psychologischen, ethischen, ästhetischen, religiösen u. a. Begriffen. Die Berechtigung zu diesem Sprachgebrauch liegt darin, daß die logische Form des Begriffs in dem concreten Inhalt gegenwärtig ist.

Innerhalb der metaphysischen Kategorien hat der logische Begriff als ein in ihnen werdender ein gleichsam noch latentes Dasein. Er ist in ihnen an sich vorhanden, aber er ist noch nicht bis zu seiner individuellen Selbstbestimmung gelangt. Die Trichotomie der Metaphysik ist natürlich an sich, wie alles Vernünftige, eine logische, denn Sein ist die allgemeine Bestimmtheit, die in der Besonderung des Wesens sich von sich unterscheidet, um sich in der Zweckbeziehung bis zur Schärfe der Vereinzelung zu individualisiren. Vergleichen wir die ontologischen, ätiologischen und teleologischen Kategorien, so stellt sich offenbar heraus, daß Qualität, Grund und Zweck die Bedeutung des Allgemeinen, Quantität, Erscheinung und Mittel die Bedeutung des Besondern, Maaß, Wirklichkeit und Realisation des Zwecks die Bedeutung des Einzelnen haben. Allein sie haben nur die Bedeutung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, weil das Moment der Differenz in diesen Begriffen *noch nicht als specifische Disjunction des Allgemeinen* sich verhält, folglich auch die Rückkehr aus der Differenz in die Einheit *noch nicht als Individuum* im Sinn generischer Totalität zu existiren vermag. Diese Eigenthümlichkeit des untrennbaren Zusammenhangs des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen wird immer die des logischen Begriffs im engern Sinn ausmachen.

Aber nun beachte man wohl, daß aus demselben Grunde, aus welchem das Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, innerhalb der metaphysischen Kategorien, noch kein völlig organisches zu sein vermag, alle jene Kategorien in den Momenten des Begriffs ihre höhere Begründung, Erfüllung und Erklärung finden, so daß also das Allgemeine auch das Sein, das Besondere das Wesen, das Einzelne den Zweck ausmacht. Die Menschen raisonniren daher auch in diesem Sinne und über-

tragen die Prädicate des Begriffs auch auf die metaphyſiſchen Kategorien, indem ſie von der Allgemeinheit des Seins, von der Beſonderheit des Weſens, von der individuellen Beſtimmtheit des Zweckes reden. Der logiſche Begriff iſt das nothwendige Verhältniß, in welchem das Sein als das Allgemeine durch den weſentlichen Unterſchied ſeiner Beſonderung zu ſich als einzelnem ſteht, ſo daß der Uebergang des Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen eben ſo ſehr Zweck des Allgemeinen, als umgekehrt auch der Uebergang des Einzelnen durch das Beſondere in das Allgemeine Zweck des Einzelnen iſt. Durch die Vermittelung des Begriffs wird alſo jede Kategorie fähig, generaliſirt, ſpecialiſirt und individualiſirt zu werden. Sie wird es als ein Moment des Begriffs.

Hieraus ergibt ſich, daß die Sprache für die Darſtellung des Begriffs einer gewiſſen Freiheit bedarf, um die mannigfaltigen Bezüge, die hier ſchon ſich häufen, zum Ausdruck zu bringen. Es würde pedantiſch ſein, wollte man hier zu ängſtlich abwägen und die Bezeichnung der Unterſchiede zu feſt normiren. In den formalen Logiken pflegt man ſich für dieſelben des Ausdrucks der Gattung, der Art und des Individuums zu bedienen und verwandelt ſie in den General-, Special- und Individualbegriff. Dieſe Ausdrücke ſtammen urſprünglich aus dem Griechiſchen γένος, εἶδος und ἴδιον oder ἄτομον, die im Lateiniſchen mit genus, species und individuum überſetzt wurden. Sie ſind offenbar der Anſchauung des organiſchen Lebens entnommen, in welchem die Gattung ſich als Art, die Art ſich als Individuum ſetzt. Das wahrnehmende Bewußtſein des empiriſchen Erkennens geht den entgegengeſetzten Weg, indem es aus der Vergleichung der Individuen den Begriff der Art, aus der Vergleichung der Arten den Begriff der Gattung abſtrahirt. Wir gebrauchen dieſe Bezeichnungen als logiſche, werden aber zugeſtehen müſſen, daß der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, den die Scholaſtik in Schwung brachte, eine abſtractere Färbung hat, weil in ihm die Erinnerung an die Vorſtellung der phyſiſchen Geneſis fortfällt, die uns bei dem Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zunächſt vorſchwebt. Im Lateiniſchen ſagen wir dafür das Univerſelle, Particuläre

und Singuläre. Diese Bezeichnung hat jedoch innerhalb der Logik selbst eine gewisse Beschränkung, weil sie für die Unterscheidung des quantitativen Urtheils gebraucht zu werden pflegt, denn in diesem soll nicht nur der Unterschied des Ganzen und der Theile, sondern auch die Subsumtion ausgedrückt werden, in welcher sich die Momente des Begriffs befinden. Das Universelle ist mehr, als das Totale, das Particuläre mehr, als das Partielle. Man muß daher sich schon einige Inconvenienzen gefallen lassen, wenn man sich nur im bestimmten Fall der Bedeutung bewußt ist, die man einem Ausdruck gibt, und wenn man dafür sorgt, daß auch der Leser oder Hörer ihn eben so nimmt. Man wird z. B. ohne Anstand sagen, daß der allgemeine Begriff des Dreiecks der einer von drei Seiten und drei Winkeln umschlossenen Figur sei und wird dies eben sowohl den generellen, als universellen Begriff des Dreiecks nennen, aber man wird nicht sagen, daß dies der totale Begriff desselben sei. Die besondern Unterschiede des Dreiecks beruhen auf dem Unterschied der Elemente, die es in sich zusammenfaßt, Seite und Winkel. Einerseits ist es der Unterschied, der innerhalb der Seite, andererseits der, welcher innerhalb des Winkels möglich ist, wodurch die allgemeine Gestalt des Dreiecks sich specialisirt oder particularisirt. Man wird den einen oder andern Ausdruck, nicht aber den der Partialität, gebrauchen können. Für die Vereinzelung des Besondern hat man im Deutschen nur den Ausdruck des Einzelnen selbst; im Lateinischen kann man zwischen individuell und singulär wechseln. Eine Nüance ist noch zwischen diesen Worten, weil das Individuelle uns auch an das Eigenthümliche erinnert, während das Singuläre die Einzelheit mehr nur nach der Außenseite hin wendet. Das Singuläre, dies wirkliche Einzelwesen, wird immer auch ein individuelles sein. Z. B. das gleichseitige Dreieck wird durch die Balken eines Hauses oder die Flächen eines Krystalls u. dgl. gebildet sein und eine bestimmte Länge der Seiten haben. Der Sprachgebrauch hat auch ein logisches Gewissen, wenn er sich auch große Freiheiten nimmt. Er sagt z. B. Universalgeschichte nicht Generalgeschichte; er sagt Universalerbe, nicht Generalerbe u. s. w.

Da also im logischen Begriff die metaphysischen Kategorien enthalten sind, so macht er, als die Wahrheit derselben, auch die

des Zweckbegriffs aus, denn für die Gattung wird die Art, für die Art das Individuum das Mittel ihrer Verwirklichung, so daß die Gattung das Maaß der Art und die Art das Maaß des Individuums bleibt. Diese Vermittelung ist ein absoluter, in sich selbst ruhiger Proceß, weil in ihm der Unterschied ein a priori bestimmter ist und mithin jene Zufälligkeit von sich ausschließt, die bei dem Begriff des Zweckes noch ebensowohl für das Mittel als für den Act der Realisirung desselben vorkommen kann. Allerdings ist das Mittel a priori durch den Zweck bestimmt, allein in seiner Existenz schließt es eine große Verschiedenheit nicht von sich aus. Und eben so vermag die Realisirung sich auf mannigfaltige Weise zu Stande zu bringen. Das dem logischen Begriff nach Allgemeine hingegen bestimmt sich selbst zum Besondern als seinem nothwendigen Unterschiede und das Besondere, welches das Allgemeine schon in sich enthält, kann sich nur in Individuen verwirklichen, in denen es sich schlechthin als deren specifischen Inhalt setzt, so daß sie in ihrer Einzelheit zugleich die Existenz des Besondern und Allgemeinen sind. Wenn nun aber der logische Begriff es ist, der die Wahrheit auch des Zweckbegriffs ausmacht, so heißt dies so viel, daß er sich selbst Zweck ist und durch sich selbst Realität hat. Seine eigene Entwicklung muß den Beweis dafür geben.

Verhält es sich aber so, kann dann nicht die Frage aufgeworfen werden, ob überhaupt Etwas zu existiren vermöge, das dem Begriff nicht unterworfen wäre? Kann es ein schlechthin Begriffloses geben? Absoluter Weise ist dies unmöglich, weil die Vernunft in Gott das Urpositive, das aller Erscheinung zuvorkommende, sie begründende Sein ist. Relativ aber ist dies sehr wohl möglich. Absoluter Weise ist das Allgemeine dem Einzelnen immanent, relativer Weise aber kann diese Einheit innerhalb der Erscheinung zerrissen werden. Das Einzelne kann mit seiner Allgemeinheit in Widerspruch treten. Die Erscheinung als solche enthält dann allerdings den Begriff, aber in negativer Form, in seiner Desorganisation und Entstaltung. Das Kranke, das Häßliche, das Wahnsinnige, das Böse sind mit dem Begriff in Widerspruch; sie sind für sich das Begrifflose; aber sie sind nicht unbegreiflich, denn sie würden als Existenz unmöglich

sein, wenn sie nicht als das Negative des positiven Begriffs die positive Vernichtung desselben wären, die eben deshalb ihre Abhängigkeit von ihm niemals überwinden kann. Der positive Begriff bleibt in der negativen Existenz die unsterbliche Seele. Würden wir den Wahnsinn von dem vernünftigen Selbstbewußtsein unterscheiden können, wenn er nicht die Verkehrung der Vernunft wäre? Die einzelnen Momente des Begriffs können äußerlich zerfallen, aber in ihrer Trennung dauert der an und für sich durch den Begriff gesetzte Zusammenhang fort. Die Beziehung ist momentan und local verschwunden, allein sie hört deshalb nicht an sich auf. Aristoteles hat in seiner Metaphysik so schön gesagt, daß eine abgehauene Hand keine Hand mehr sei, weil sie eine wirkliche nur in ihrer Einheit mit dem lebendigen Organismus als ein Moment seiner Totalität ist. Aus sich selbst, als dies Fragment, wäre daher die Hand nicht zu begreifen. Sie wäre begrifflos. Aber sie würde sofort über sich hinausweisen, wie unsere Geologen seit Cuviers Vorgang aus einem einzelnen Knochen, der für sich zunächst als ein begriffloses Bruchstück erscheint, das gesammte Thier, zu welchem er gehörte, reconstruiren. Von dieser relativen Begrifflosigkeit ist jedoch das Zufällige zu unterscheiden, das zwar seiner Verursachung nach auch keineswegs schlechthin unzugänglich, wohl aber in seiner Vereinzelung begrifflos ist. Kraft der Freiheit des Daseins ist das Zufällige eine nothwendige Möglichkeit, aber im Durcheinander des Zufälligen ist der Begriff nicht zu suchen, denn wenn gleich er die einzelne als solche zufällige Existenz begründet, so ist doch das Zusammentreffen des Mannigfaltigen selber ohne Begriff. Die Philosophie muß sich hüten, auch hier noch die Nothwendigkeit des Begriffs nachweisen zu wollen. Die Versuchung hiezu kann oft groß sein und der denkende Mensch wird oft Mühe haben, die zarte Grenzlinie zu entdecken, wo der Zusammenhang der Momente des Begriffs in der That aufhört. Er wird geneigt sein, auch da noch Beziehungen zu finden, wo sie nicht sind. Die rohe Menge freuet sich, die Philosophen in solchen Parabasen der Combination zu ertappen, weil sie von dem tiefern, wirklich vorhandenen Zusammenhang der Dinge keine Vorstellung hat. Wenn Krug höhnisch forderte, daß die

Schellingsche Naturphilosophie ihm seine Schreibfeder deduciren solle, so mußte diese eine solche Zumuthung des platten Verstandes mit Verachtung von sich weisen, denn in einem solchen Zusammen ist keine Syntheſe des Begriffs.

Eintheilung des Begriffs.

Das Charakteristische des Begriffs liegt in der Nothwendigkeit, mit welcher seine Momente sich in ihrer Einheit durch einander bestimmen, oder richtiger, mit welcher er sich als Einheit zum Unterschied seiner Momente bestimmt und diesen Unterschied in sich zurücknimmt. Man hat diese Selbstgliederung auch die Ordnung des Begriffs genannt, allein Ordnung drückt die in der Entwicklung des Begriffs herrschende Einheit der Selbstbestimmung nicht genugsam aus. Ordnung kann auch im nur Mechanischen und Aeußerlichen stattfinden. Die Zahlenreihe ist eine nothwendige Ordnung und doch keine sich im Sinn des Begriffs gliedernde. Die besondern Einheiten, in welche sie unterschieden werden kann, entspringen nicht aus ihrer eigenen Nothwendigkeit. Ein Ganzes kann in seinen Theilen geordnet sein, z. B. ein Schachbrett, ohne daß darin die Organisation des Begriffs sichtbar würde. Diese tritt erst mit dem Unterschied des Allgemeinen von sich als Besonderem und mit der Realisation des Besondern im Einzelnen auf.

Der Begriff theilt sich dadurch ein, daß er: 1) unmittelbar die Einheit aller seiner Unterschiede ist. So ist er der Begriff an sich. 2) Weil seine Unterschiede die nothwendigen Momente seiner Einheit sind, so sind sie gegen einander frei, denn jeder ist selber wieder das Ganze, indem er an sich die andern in sich enthält. Jeder kann sich also in seiner Selbstständigkeit für sich setzen und sich auf einen der andern beziehen. Diese Beziehung nennen wir das Urtheil; ein Wort, das zunächst den subjectiven Sinn hat, daß wir die Beziehung machen; vom Standpunct des Begriffs selber ist es jedoch nicht weniger seine eigene, objective Beziehung, die er darin setzt. 3) Das Urtheil muß sich von der unmittelbaren und zufälligen Beziehung bis zur schlechthin vermittelten und nothwendigen fortbilden, welche die immanente Abhängigkeit des einen Moments von allen übri-

gen ausdrücklich herausſetzt. Dieſe Vermittelung der Nothwendigkeit des Unterſchiedes mit der Einheit bringt durch die Beziehung des einen Urtheils auf ein anderes ein drittes Urtheil hervor, welches nicht mehr nur die Reflexion nur eines Moments des Begriffs in ein anderes, ſondern die Wiederherſtellung des Moments innerhalb der Totalität des Begriffs enthält. Der Begriff ſchließt ſich durch ſeine Selbſtvermittelung aus ſeiner Differenz mit ſich zuſammen. Dieſer Schluß, *συμπέρασμα*, wie Ariſtoteles ſagt, iſt der Beweis, den der Begriff eben ſowohl für die Nothwendigkeit ſeiner Unterſchiede, als für die ihrer Einheit führt. Er enthält daher in ſeiner Vollendung nicht nur eine formale Vermittelung, ſondern den Beweis, daß das beſtimmte Verhältniß ſeiner Momente, durch ihre Einheit als eine immanente, Realität hat. Die ideelle Einheit des Begriffs an ſich kehrt ſich als eine zugleich reelle hervor. Der Begriff iſt als Schluß, wie Ariſtoteles ſagt, der *λόγος ἐξ ἀνάγκης*.

Bei ruhiger, aller Gewöhnung und allem Vorurtheil ſich entwindender Ueberlegung muß es einleuchten, daß das Allgemeine, Beſondere und Einzelne nicht blos ſubjective Vorſtellungen in unſerm Kopf ſind und daß wir, wenn wir Begriffe bilden, Urtheile fällen, Schlüſſe machen, in unſerm Denken mit einem Inhalt übereinſtimmen ſollen, der an ſich ſelbſt die nämlichen Unterſchiede beſitzt, die für uns zunächſt als Producte unſeres Abſtrahirens, Reflectirens und Combinirens erſcheinen. Dies zeigt ſich gerade darin, daß wir in unſerm ſubjectiven Denken auch dem Irrthum verfallen oder auch willkürlich uns benehmen können. Wir können auch falſche Begriffe, irrige Urtheile, verfehlte Schlüſſe machen. In ſolchem Fall beſteht zwiſchen unſerm ſubjectiven Begreifen, Urtheilen und Schließen und zwiſchen dem objectiven Daſein ein Zwieſpalt, weil wir dann in unſerm ſubjectiven Denken nicht diejenige Entwicklung reproduciren, welche der Begriff objectiv und unabhängig von unſerer einzelnen Intelligenz entfaltet. Natur und Geiſt machen in ihrer Geſchichte ſelber Schlüſſe. Wäre unſer Begreifen, Urtheilen und Schließen dem objectiven Begriff, Urtheil und Schluß immer adäquat, ſo würde es ſtets die Wahrheit enthalten und Realität haben. Die Wiſſenſchaft des Begriffs muß ihn nun freilich nach

der ihm ſelbſt inwohnenden Selbſtſtändigkeit entwickeln, allein dies kann ſie nicht hindern, dabei auch die negativen Formen zu berückſichtigen, in welche die poſitiven durch den Irrthum und die Willkür des ſubjectiven Denkens übergehen können. Aus dieſer Möglichkeit des Irrthums und der Sophiſtik folgt keineswegs, daß der Begriff an und für ſich eine Form nur unſeres ſubjectiven Denkens, nicht auch des Seins an ſich ſelber wäre; im Gegentheil kann der wahrhafte Begriff nur als ſeiender gedacht werden; er muß Realität haben. Die Fehler im Denken des Begriffs verhalten ſich nicht anders, als die Fehler, welche das Denken ſubjectiv gegen die metaphyſiſchen Kategorien machen kann, indem es z. B. etwas für eine Urſache nimmt, was es nicht iſt, indem es, was nur eine Ausnahme, für eine Regel hält u. ſ. w. Man vergegenwärtige ſich, daß das Wort Begriff im logiſchen Sinn mehr beſagen will, als nur eine Vorſtellung von Etwas, mit welcher Beſtimmung die formale Logik ihn allerdings oft genug identificirt. In der Erinnerung daran, daß Vorſtellung zunächſt nur ein Bild iſt, fügt ſie dann wohl hinzu, daß eine Vorſtellung, um Begriff zu werden, das Weſen eines Gegenſtandes enthalten müſſe. Gewiß muß dies der Begriff, allein er muß noch mehr, denn als logiſcher muß er zugleich das nothwendige Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen beſtimmen. Eine Vorſtellung z. B. von einem Kometen kann Jedermann haben, der ſeine Anſchauung am Himmel oder ein Bild von ihm geſehen hat oder dem auch nur dies Bild beſchrieben worden iſt. Hat er aber damit, daß er ſich einen himmliſchen Körper von ſolcher Größe, Form, Lichtglanz vorſtellt, auch ſchon einen Begriff vom Kometen? Gewiß nicht, denn hierzu würde erforderlich ſein, daß er den Kometen in ſeinem beſtimmten Verhältniß zu den übrigen himmliſchen Körpern als eine beſondere Art derſelben nach ſeiner Structur, Bahngeſtalt und Geſchwindigkeit erkannt hätte.

Erſter Abſchnitt.

Der Begriff an ſich.

Unter dem Worte Begriff iſt hier alſo dasjenige Sein zu denken, welches ſich ſelbſt als das allgemeine, beſondere und einzelne von ſich unterſcheidet. Der Begriff *wird* inſofern nicht objectiv, ſondern *iſt objectiv*. Wenn wir den ſubjectiven Begriff von dem objectiven unterſcheiden, ſo bezieht ſich dieſe Differenz nur auf den ſubjectiven Act unſerer Intelligenz, welche ſich die objective Exiſtenz des Begriffs vorausſetzt. Der logiſche Begriff iſt nicht ein blos ſubjectives Abſtractum, das von uns nur als ein Name gemacht würde, wie der Standpunct eines anthropologiſchen Idealismus die Sache nimmt. Vielmehr kommt dem Begriff die Realität des Daſeins zu, denn der *wahrhafte* Begriff iſt auch der *wirkliche*. Alle metaphyſiſchen Kategorien heben ſich in dem Begriff auf.

Der Begriff enthält daher 1) alle ontologiſchen Beſtimmungen der Qualität, Quantität und Modalität; 2) alle ätiologiſchen Beſtimmungen des Weſens, ſeiner Erſcheinung und Wirklichkeit; 3) alle teleologiſchen Beſtimmungen des Zwecks, ſeiner Vermittelung und Realiſation. Er iſt ſich aber *Selbſtzweck*, denn in ſeiner Einzelheit bezieht er ſich durch ſeine Beſonderheit auf ſeine eigene Allgemeinheit und umgekehrt. Weil er in jedem ſeiner Unterſchiede Totalität iſt, geht er nicht blos von einem zum andern über, ſondern kehrt er auch aus jedem in die Einheit mit ſich zurück.

Eben jedoch, weil er das Sein, das Weſen und den Zweck in ſich enthält, kann er durch dieſe Kategorien allein nicht erſchöpft werden. Vielmehr geht er über ſie hinaus, indem er ſich als den ideellen Grund bewährt, ohne welchen ihre Realität unmöglich wäre. Er iſt die *Einheit*, welche das Sein, das Weſen und den Zweck *in ſich begreift*. Die Identität des Seins ſetzt er als ſeine Allgemeinheit, die Reflexion des Weſens als ſeine Beſonderheit und die Beziehung des Zwecks als ſeine Einzelheit.

Weil er aber in jeder dieser Bestimmungen sich selbst hervorbringt, so ist er in dem Unterschied einer jeden zugleich als Ganzes vorhanden. Dies ist der Grund, weshalb er nur dialektisch beschrieben werden kann; seine Unterschiede verhalten sich selbst dialektisch, denn sie gehen innerhalb seiner Einheit in einander über, ohne deshalb im Geringsten ihre Bestimmtheit zu opfern. Isolirt man das Allgemeine, Besondere und Einzelne, so kann man natürlich den Begriff nicht begreifen, weil man dann seine Einheit zerreißt. Die gewöhnliche Verstandeslogik, die mit äußerster Gewaltsamkeit jene Momente auseinanderhält, kann daher die speculative Vernunft nicht verstehen, wenn dieselbe die dialektische Bewegung des Begriffs gegen eine atomistische Erstarrung seiner Bestimmungen geltend macht. Beschreibt nun die Philosophie vollends den dialektischen Proceß in kühnen Bildern, wie Hegel, als er in der Vorrede zur Phänomenologie von der Ruhe in dem bakchantischen Taumel sprach, in welchem kein Glied nicht trunken sei, so darf man von der rohen Philisterhaftigkeit erwarten, daß sie nicht müde wird, ein halbes Jahrhundert ein solches Bild zum Beweise des höhern Blödsinns zu wiederholen, in welchen die absolute Philosophie verfalle. Wie sehr sie damit sich selbst ein Zeugniß ihres niedrigen Blödsinns ausstellt, ahnt sie nicht. Ein Allgemeines, das nicht als ein Besonderes sich bestimmte; ein Besonderes, das nicht als ein Einzelnes sich realisirte, sind eben so unmöglich, als ein Einzelnes, das nicht zugleich als ein Besonderes, oder ein Besonderes, das nicht zugleich als ein Allgemeines sich bestimmte. Der allgemeine Begriff des Krystalls z. B. hat doch nur in den besondern Formen der tesseralen, pyramidalen, hexagonalen, rhombischen, monoklinoedrischen und triklinoedrischen Systeme Realität, aber auch diese besondern Formen gewinnen erst in dem einzelnen Krystall Existenz, in welchem sich die besondere krystallographische Form chemisch individualisirt. Als ein einzelner gehört der Krystall einem besondern System des Krystallisationsprocesses an und ist Krystall überhaupt nur in dieser particulären Form. Oder wenn wir uns zur Welt des Geistes wenden, so kann ein Kunstwerk nicht ein Kunstwerk überhaupt sein, sondern als ein universelles muß es sich specifisch individualisiren. Das allgemeine Kunstwerk als solches existirt so wenig,

als der allgemeine Krystall. Nur als ein plastisches, musikalisches, poetisches ist es möglich. Aber auch in dieser Besonderheit kann es noch nicht zur Realität gelangen. Erst wenn die Besonderheit sich vereinzelt und in der Vereinzelung individualisirt, erreicht die Entwickelung ihre Grenze. Das plastische Kunstwerk muß ein Werk der Architektur, Sculptur oder Malerei; das musikalische ein Werk der instrumentalen oder melischen Musik oder ihrer Zusammenwirkung; das poetische ein Werk der Lyrik, Epik oder Dramatik sein. Wenn wir den Begriff an sich als Einheit seinen Unterschieden gegenüberstellen, so nennen wir ihn auch wohl subjectiv und sagen, daß er sich in seinen Unterschieden objective Existenz gebe, allein dann nehmen wir den Ausdruck Subjectivität offenbar in dem selber objectiven Sinn der Selbstbestimmung der Einheit. Wir haben uns an diese Sprechweise gewöhnt, zu sagen, die Poesie bringe sich in der Lyrik, Epik, Dramatik hervor: oder die Thierwelt stelle sich in den Avertebraten und Vertebraten dar u. s. w. Poesie, Thierwelt u. dgl. sind hier der allgemeine Begriff als Subject.

Dieser innere Zusammenhang des Begriffs macht ihn zu einer ganz eigenthümlichen Sphäre, die von der metaphysischen, welche sie in sich aufnimmt, wesentlich unterschieden ist, weil der Begriff ein bestimmtes Verhältniß zum Sein hat. Wir denken subjectiv den Begriff, allein deshalb existirt er nicht nur in unserer Intelligenz, sondern ist im Sein die Seele desselben. Er hat auch eine objective Existenz. Er ist in so fern die Sache selbst und weil er dies ist, wird er Zweck, Ursache, Maaß des Seins. Die negative Probe für dies Verhältniß, nach welchem der Begriff als der Logos den productiven Grund des Seins ausmacht, ist der Versuch, irgend ein Dasein ausfindig zu machen, welches nicht durch den Begriff in sich mitbestimmt wäre. Ein solches Dasein existirt nicht, weil ein Nurallgemeines, ein Nurbesonderes, ein Nureinzelnes in der Wirklichkeit unmöglich ist, wenn auch die subjective Abstraction sich mit solchen Phantasmen herumschlägt, z. B. in dem Begriff der Natur mit Atomen oder in dem des Rechts mit Personen, die nur Einzelne sein sollen. So suchte umgekehrt die Alchymie die Materie, die nur Materie, der Philanthropismus den Menschen, der nur Mensch im Allgemeinen

sein sollte. Selbst das Negative muß sich dem Begriff unterwerfen, weil es an dem Positiven seine Voraussetzung hat und ihm in seiner Entwickelung folgen muß. Die Krankheit z B. als die negative Auflösung der Harmonie des Lebens muß zur Krankheit eines besondern Organs, eines besondern Processes werden. Das Zerfallen des Lebensprocesses im Fieber erscheint successiv im Frost der Nerven, in der Hitze des Bluts, in dem Schweiß der Haut, aber das Fieber selber ist ein nervöses oder hämatisches oder gastrisches. Der Hauptunterschied des logischen Begriffs von den metaphysischen Kategorien liegt, wie schon gesagt, darin, daß seine Einheit über seine Unterschiede übergreift. Eben hierin liegt die Verwandtschaft des Zweckbegriffs mit dem logischen Begriff. Der Zweckbegriff ist schon ideelle Einheit, die ihrer Realisation vorausgeht und sie durchdringt, aber sie ist noch nicht die Entwicklung der Einheit zur Unterscheidung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Hiedurch steht der Begriff als logischer höher. Wenn Hegel den Ausdruck der Subjectivität für die Charakteristik des Begriffs besonders in Anspruch genommen hat, so kann damit nur die immanente Selbstbestimmung des Begriffs bezeichnet werden. Man ersieht dies noch mehr daraus, daß er sogar so weit gegangen ist, den Begriff den freien zu nennen. Da an eine ethische Bedeutung dieses Wortes hier schlechterdings noch nicht gedacht werden kann, so ist es nur eine andere Wendung für Selbstbestimmung. Hegel setzte die Begriffe Substanz und Subject einander entgegen; Substanz als das durch die Nothwendigkeit bestimmte, Subject als das sich selbst zur Nothwendigkeit bestimmende Wesen. Er behauptete die Aufhebung der substantiellen Nothwendigkeit durch die Freiheit der Subjectivität als den Cardinalsatz seines gesammten Systems. Weil er aber den Begriff der Objectivität als die Gegenseite zur Subjectivität des Begriffs entwickeln wollte, so fiel er in einen Irrthum, indem er den Zweckbegriff unter die Formen der Vermittelung der Objectivität des Begriffs stellte, denn der Begriff ist selbst Zweck für sich und enthält in seinen Unterschieden der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit die Formen seiner Objectivirung. Mechanismus, Chemismus und Teleologie sind in Verhältniß zu ihnen niedrigere Formen

der Causalität, die allerdings innerhalb der Existenz des Begriffs als Momente seiner Realisation auftreten, nicht aber als das vom Begriff erfüllte objective Correlat desselben angesehen werden können. Es hat sich uns ergeben, daß weder im mechanischen, noch im chemischen, noch im teleologischen Proceß, der Unterschied als ein Verhältniß der Art zur Gattung gefaßt werden könne. Ein Mittel ist eine Bedingung, welche sich in der Verwirklichung aufhebt, allein es ist nicht eine durch das Allgemeine selbst bestimmte Besonderung desselben. Die Angemessenheit des Mittels für den Zweck ist eine Identität, die mit der Einheit der Gliederung des Begriffs nicht identisch ist. Der Begriff der Objectivität ist nicht blos der einer Vermittelung des Begriffs, sondern seiner ihm entsprechenden Darstellung. Da nun Hegel unter Objectivität, eigentlich im Widerspruch mit sich, nur die Vermittelung der Objectivirung, also die Causalität des Begriffs versteht, da er folgerecht die Selbstzwecklichkeit des Begriffs erst in den Begriff der Idee setzt, so folgt auch, unserer Meinung nach, daß der Begriff der Objectivität als der adäquaten Realisirung des Begriffs erst in die Idee fällt. Hegel definirt sie — und wir stimmen bei — als die Einheit des Begriffs und seiner Realität. Die Einheit ist aber keine todte Identität und muß daher den Unterschied enthalten. Die Idee ist Princip und als Princip, als absoluter Inhalt, realisirt sie sich durch ihre Methode als die Form ihrer Objectivirung. Die Subjectivität des Begriffs als solcher besteht daher nur darin, daß er sich selbst als Einheit zu seinen Unterschieden bestimmt und in jedem derselben die gleiche Beziehung auf sich als Einheit bleibt. Das Allgemeine, Besondere und Einzelne wird durch die in sich unendliche Form der identischen Beziehung des Einen sich in ihnen hervorbringenden Begriffs zusammengehalten. Die Einheit ist die Selbstbestimmung, die sich in der Dialectik der Unterschiede bewegt. Jeder wahrhafte Begriff ist in seiner Selbstständigkeit Totalität, deren Unterschiede nicht blos Theile eines Ganzen, sondern Momente seiner sich selbst bestimmenden Entwicklung sind, weshalb eben jedes Moment zugleich alle übrigen mit in sich trägt.

Erſtes Capitel.

Die Allgemeinheit.

Die erſte und unmittelbare Beſtimmung des Begriffs iſt die Allgemeinheit als ſeine Einheit, die Alles, was zu ſeiner Sphäre gehört, in ſich faßt. Als die durch ihre Unterſchiede ſich continuirende Identität wird ſie auch Homogenität, Gleichheit der Gattung, nämlich in den Arten und Individuen, genannt. Wird dieſe Identität für ſich vom ſubjectiven Denken aus dem Begriff hervorgehoben, wird alſo von ihrer Identität mit dem Beſondern und Einzelnen abſtrahirt, ſo wird ſie zum Abſtractum, zur abſtracten Allgemeinheit gemacht. Sie iſt auch das dem Beſondern und Einzelnen Gemeinſame, aber nicht mehr, als eine bloße Gemeinſchaftlichkeit, communitas, die eine blos zufällige Uebereinſtimmung verſchiedener Dinge in irgend einer Beſtimmtheit, Form, Farbe, Ton, Werth u. ſ. w. ſein kann. Verſchiedene Dinge können, mit der formalen Logik zu ſprechen, ein gemeinſchaftliches Merkmal haben, ſo ſind ſie deswegen noch nicht durch denſelben Begriff im logiſchen Sinn beſtimmt. Die Kohle, der Rabe, die Tinte, der Neger ſind ſchwarz. Sie beſitzen dies Prädicat als ein ihnen gemeinſames, aber es iſt keine Allgemeinheit, in der nämlich die Nothwendigkeit läge, ſie als ihre Unterſchiede ſich zu ſubſumiren. Oder wenn Tauſende von Menſchen daſſelbe wollen, z. B. ſich nicht zu verheirathen, einen Krieg zu führen, eine Eiſenbahn zu bauen, Sclaven zu halten, ſo iſt dies eine bloße Gemeinſchaftlichkeit ihres Willens. Die Allgemeinheit ihres Willens dagegen wäre diejenige, welche durch den Begriff deſſelben geſetzt würde und in welcher daher alle Menſchen übereinſtimmen müßten, weil er die Natur, das Weſen, die von der Exiſtenz des Willens untrennbare Univerſalität deſſelben enthielte.

Das bloße Verallgemeinen oder Generaliſiren einer Vorſtellung erreicht daher noch nicht die Allgemeinheit des Begriffs, denn eine Vorſtellung kann zwar ſchon die Allgemeinheit

des Begriffs zum Inhalt haben, allein dies liegt nicht in ihrem Begriff. Die Vorstellung kann auch noch das Zufällige und Beschränkte enthalten. Ob jenes oder ob dieses der Fall ist, zeigt sich, wenn die Vorstellung zum Gedanken fortgebildet werden soll. Mit diesem Proceß ist die Kritik ihres Inhalts und die Bestimmung der Nothwendigkeit verbunden, welche seinem Umfange zukommt. Viele Irrungen im Leben wie in der Wissenschaft entspringen aus der Voreiligkeit, mit welcher das Locale, Persönliche, Individuelle generalisirt und diese Generalisation der Universalität des Begriffs gleichgesetzt wird. Für das subjective Bewußtsein entsteht die Allgemeinheit scheinbar erst durch Vergleichung des Einzelnen und des Besondern unter einander, aus welchen das Allgemeine als ein „bloßer Begriff" abgezogen wird. Ist es also nur ein Gedanke, ein Wort? Das war die Ansicht der scholastischen Nominalisten, das ist die unserer heutigen Realisten. Nur das Einzelne ist ihnen zufolge Substanz, das Allgemeine eine nur subjective Abstraction. Aber das Einzelne entsteht und vergeht, während das, was darin das sich gleichbleibende Wesen ausmacht, sich als die in den vielen Einzelnen allgemeine Einheit erhält. Sollte also nicht das Allgemeine die Substanz sein, die als das Prius des Einzelnen eine von ihm unabhängige Realität hat? Das war die Ansicht der scholastischen Realisten, das ist die unserer heutigen Mystiker. Wie es aber mit solchen Streitigkeiten zu gehen pflegt, in denen ein abstracter Gegensatz sich bekämpft, so ist es auch diesem Streit der Universalisten post rem und ante rem ergangen. Jede Abstraction muß sich, indem sie die ihr entgegengesetzte bekämpft, selbst aufheben und das von ihr ausgeschlossene Extrem in sich aufnehmen. Das Universale in re, das auch im Mittelalter gefunden ward, muß die Identität des Allgemeinen mit dem Einzelnen enthalten. Das Allgemeine existirt so wenig außer dem Einzelnen, als dies außer dem Allgemeinen. Um dies aber richtig zu verstehen, muß man auch die Frage richtig stellen. Wir erinnern hier an das Verhältniß des Einen und des Vielen. Setzt man das Eine dem Vielen oder dies jenem abstract gegenüber und fragt nun: wie entspringt das Viele aus dem Einen? so kann man keine befriedigende Antwort geben, wenn man nicht zugleich eine bestimmte

Einheit vor Augen hat. Das Viele hat in concreto eine specifische Vermittelung. Und so ist auch das Allgemeine im Besondern, das Besondere im Einzelnen gegenwärtig. Die Wirklichkeit des einen Moments ist daher an sich gerade so groß, als die jedes andern, obwohl für die Erscheinung das Einzelne, indem es das Besondere und Allgemeine enthält, als die concrete Existenz des Begriffs anerkannt werden muß. In der Erscheinung kann das Besondere erst aus dem Allgemeinen in der Form des Einzelnen hervorgehen. Für die Natur nehmen wir z. B. den Aether als das primitiv Allgemeine an, aus welchem sich alles Uebrige erst durch progressive Metamorphose hervorgebildet habe. Er ist also die Natur in ihrer abstracten Allgemeinheit. War aber in ihm nicht der Unterschied des Besondern an sich schon vorhanden, so würde er niemals haben hervortreten können. Von Außen her konnte er doch nicht kommen. Der allgemeine Aether, um in dieser heute wieder beliebten Sprache zu reden, mußte sich aus seiner Einheit zur Differenz der Gase, Metalle u. s. w. fortbilden. Man nennt jetzt Versuche, um die Vermittelung der ersten Existenz eines Naturgebildes durch andere nachzuweisen, Geschichte der Schöpfung. Ist man z. B. erst bei dem Metall angelangt, so läßt man es oxydiren und erhält damit die Erden u. s. w. Oder man nehme die Menschheit, so ist die allgemeinste Existenz derselben die primitive Familie, als der embryonische Staat, aus welchem alle weitern Unterschiede sich successiv als Geschichte entwickeln. So ist der elementare Laut, der noch nicht Verbum und noch nicht Substantivum ist, die Sprache in ihrer abstracten Allgemeinheit. Bleibt eine Sprache auf dieser Stufe stehen, so muß sie flexionslos werden, wie die Chinesische, welche dem historischen Standpunct der Chinesen entspricht, die Familie als absolute Form des Staats fixirt zu haben.

Die Bezeichnung der Begriffsunterschiede durch Gattung, Art und Individuum ist, wie wir schon bemerkten, der Natur entnommen, wird aber auch auf alles Andere übertragen, wie wir nicht ansehen, von gewissen Gattungen und Arten von Büchern, Lastern, Dieben, Instrumenten, Speisen u. dgl. zu reden. Dem Deutschen Ausdruck der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit entspricht der Lateinische des Universellen, Particulären

und Singulären. Weil jedoch in dieſem der eigene Zuſammenhang der Momente nicht ſo direct hervortritt, als in dem Verhältniß von Gattung, Art und Individuum, ſo gebrauchen wir eben ſo häufig den Ausdruck des Generellen, Speciellen und Individuellen. Die Comparative und Superlative, deren wir uns von allen dieſen Adjectiven bedienen, haben natürlich nur einen relativen Charakter. Ganzes und Theil aber reichen nicht aus, die dialektiſche Beziehung der Begriffsmomente darzuſtellen, weil der Theil zwar dem Ganzen untergeordnet iſt, jedoch ſeiner Begrenzung nach in einem unbeſtimmten Verhältniß dazu ſteht, da er größer oder kleiner ſein kann, eine relative Gleichgültigkeit, von welcher die Specification des Generellen weit entfernt iſt.

Als ein in ſich beſtimmtes iſt das Allgemeine ein qualitatives und damit einfaches. Aber durch ſeine Qualität iſt es, andern Allgemeinheiten gegenüber, zugleich ein Beſonderes. Der Geiſt z. B. iſt der Natur gegenüber ſelbſt ein Beſonderes, wie ſie gegen ihn. Gott ſelber, den man ſo oft das ens necessarie universale genannt hat, iſt, der Welt gegenüber, ein Beſonderes. Aber auch ſeinen eigenen Unterſchieden, ſeiner eigenen Beſonderung gegenüber, iſt das Allgemeine ein Beſonderes. Inſofern das Allgemeine ſich im Beſondern und Einzelnen ſetzt, macht es ſowohl den identiſchen Inhalt, als den Umfang des geſammten Begriffs aus. Das Beſondere unterſcheidet ſich von dem Allgemeinen, als welches es exiſtirt, durch Beſtimmungen, die ihm eigenthümlich ſind. Es iſt daher, als Beſonderes, in ſeinem Umfang enger, in ſeinem Inhalt reicher, als das Allgemeine. Das Einzelne wieder unterſcheidet ſich von dem Beſondern und dadurch zugleich von dem Allgemeinen, die ihm beide immanent ſind, durch ihm eigenthümliche Beſtimmungen. Es iſt alſo an Inhalt reicher, an Umfang enger, als das Beſondere und Allgemeine. Gewöhnlich ſagt man deshalb, daß Inhalt und Umfang in einem umgekehrten Verhältniß zu einander ſtehen, daß die Erweiterung des Umfanges mit einer Abnahme der Inhaltsbeſtimmungen und umgekehrt verbunden ſei. Der Begriff Affe z. B. enthält mehr Merkmale, als der Begriff Säugethier; dieſer mehr, als der Begriff Wirbelthier; dieſer mehr, als der Begriff Thier; dieſer mehr,

als der Begriff organisches Wesen; dieser mehr als der Begriff Naturwesen u. s. w. Dies Verhältniß wird oft als ein nur subjectives und quantitatives genommen, als ob das Allgemeine, Besondere und Einzelne nur Producte unseres Bewußtseins wären. Das Besondere soll dann dadurch entstehen, daß man die Merkmale des Einzelnen, und das Allgemeine dadurch, daß man die Merkmale des Besondern *wegläßt* und mit solchem Weglassen bei dem, wie man hinzufügt, hohlen oder leeren Abstractum anlangt, das nirgends, als in unserm Kopf, existiren soll. Umgekehrt, wenn zu diesem „Hirngespinnst" die Beschränkungen des Besondern, zu diesem die des Einzelnen *hinzugesetzt* werden, sollen die Begriffe des Besondern und Einzelnen durch solche Vermehrung der Merkmale entstehen. Die abstract allgemeinen Merkmale sollen dann die *fixen Stammbegriffe*, die particulären und singulären die *beweglichen Begriffe* sein. Allein der Zusammenhang des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist ein durch die Natur der Sache gesetzter, der an und für sich von unserm subjectiven Denken unabhängig ist. Ist etwas nicht an sich Gattung oder Art, so wird unser Abstrahiren oder Reflectiren es nicht dazu machen. Das Verhältniß von Inhalt und Umfang des Begriffs ist nicht ein blos numerisches, sondern enthält schon die eigene Beziehung der Unterschiede des Begriffs nach ihrer *Ueber-* und *Unterordnung*, in welcher jedes Moment an sich die *gleiche* Dignität mit den übrigen hat. Im Vergleichen des Allgemeinen mit dem Besondern, des Besondern mit dem Einzelnen, nennt man allerdings das *subordinirte* Moment das *niedrigere*, das gegen es *abstractere* das *höhere*. Dies Höherstehen bezieht sich lediglich auf den weitern Umfang. Im Gegensatz zu dieser Auffassung kann umgekehrt das Besondere gegen das Allgemeine und das Einzelne gegen das Besondere als das Höhere behauptet werden, weil sie an Inhalt reicher sind. In unserer Zeit ist dies vorzüglich von der Seite her geschehen, daß man dem Logismus, Logotheismus, Logopantheismus, der Begriffsvergötterung, dem Hades der logischen Kategorien und wie man sonst sich ausdrückte, die Individualität und Persönlichkeit entgegensetzte. Sie sollte das Aechte sein. Man vergaß in diesem Eifer gegen die wirkliche Hegelsche Philo-

ſophie, daß in ihrem Begriff des Begriffs das Moment des Einzelnen keineswegs fehlte und ausdrücklich dahin beſtimmt war, das Beſondere und Allgemeine zu ſeinem Inhalt zu haben.

Zweites Capitel.

Die Beſonderheit.

Die Allgemeinheit unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt. Dieſer Unterſchied hat die Allgemeinheit zu ſeinem Inhalt, aber dieſer Inhalt wird zugleich in einer Form geſetzt, die ihn ihm ſelber entgegenſetzt, ſo daß der Unterſchied ſich als poſitiv und negativ verhält. Das Allgemeine ſchließt ſich in ſeinen Unterſchieden von ſich aus. Es disjungirt ſich, wie der treffende Lateiniſche Ausdruck ſagt. Gewöhnlich nennen wir nun das Allgemeine die Gattung, das Beſondere die Art und nehmen an, daß die Gattung verſchiedene Arten haben könne. Wir identificiren den Begriff der Gattung zunächſt mit dem des Ganzen und betrachten die Arten als Theile. Oder wir ſubſtituiren ihr den Begriff der Einheit und nehmen die Arten nur als Unterſchiede. In beiden Fällen ergibt ſich eine unbeſtimmte Mehrheit, der Plural einer Polytomie, die eine nur partitive oder diviſive Eintheilung darbietet. Solche Differenzen exiſtiren wirklich und wir ſtehen nicht an, ſie beſondere oder Arten zu nennen, wollen aber damit nur die Sonderung eines Unterſchiedes überhaupt bezeichnen, keineswegs die disjuncten Glieder des allgemeinen Begriffs, die ſich als poſitiv und negativ auf einander beziehen. Es gibt z. B. viele Arten von Palmen, viele Arten von Caſualreden, viele Arten von Kopfbedeckungen, von Papiergeld u. ſ. w. Eine nur contradictoriſche Dichotomie iſt auch noch keine Disjunction, z. B. wenn die chemiſchen Subſtanzen in Metalle und Nichtmetalle getheilt werden.

Das Beſondere als wirkliche Art iſt nicht blos eine andere Beſchaffenheit der Qualität; nicht blos eine andere discrete Größe; nicht blos der beſondere Theil eines Ganzen, vielmehr der

Unterſchied des Allgemeinen, das, als Einheit, ſich in ihm ſich ſelber entgegenſetzt. Von Seiten des Unterſchiedes ſchließen ſich die Unterſchiedenen durch ihre Entgegenſetzung von einander aus. Von Seiten der Identität des Allgemeinen in den Unterſchiedenen ergänzen ſie ſich gegenſeitig. Das Unterſcheidende, wodurch ſie, als an ſich gleiche, ſich von einander ausſchließen, iſt daſſelbe, wodurch ſie ſich einander ergänzen und inſofern machen ſie nur zuſammen die Totalität der Gattung aus. Disjunction iſt alſo die Selbſtunterſcheidung des allgemeinen Begriffs in ſeine Beſonderheiten, die nicht eine unbeſtimmte Vielheit, ſondern nur ein durch ſeine Identität beſtimmter Unterſchied als Gegenſatz ſein kann, deſſen antithetiſche Momente Glieder ſeiner Einheit ſind, die ſich unter einander als poſitiv und negativ verhalten. Die Elektricität überhaupt disjungirt ſich in die poſitive und negative. Alle kosmiſchen Körper disjungiren ſich in centrale und peripheriſche. Der einzelne himmliſche Körper muß, ſeiner Art nach, ein centraler oder peripheriſcher ſein. Dies hindert natürlich nicht, daß er, als ein centraler, in Verhältniß zu einem andern peripheriſch ſein könne. Die Erde iſt der Centralkörper für ihren Mond, hat aber ſelbſt wieder ihren Centralkörper an der Sonne. Sonne und Planet ſind ſich einander entgegengeſetzt, weil ſie ſich auf einander beziehen. Der bürgerliche Stand im Allgemeinen iſt die Stellung, die Jemand in der Geſellſchaft durch die Qualität ſeiner Arbeit einnimmt. Daher iſt der Stand ſofort ein beſonderer, entweder der reale, als Verarbeitung der Natur für den Geiſt, oder der ideale, als directe Arbeit des Geiſtes für den Geiſt.

Die Disjunction der Arten gibt der formalen Logik Veranlaſſung, in dieſem Capitel alle Unterſchiede der Reflexionsbeſtimmungen des Weſens: Identität, contradictoriſchen und conträren Gegenſatz, Widerſpruch und Grund vorzutragen. In der That kommen ſie auch ſämmtlich darin vor, allein in welchem Theil der Wiſſenſchaft kämen ſie nicht vor! Sie müſſen hier ſchon vorausgeſetzt werden.

Die Disjunction begründet 1) eine Dichotomie; 2) durch die Aufhebung der in ihr entgegengeſetzten Momente zu einer höhern Einheit eine Trichotomie; 3) durch die Möglichkeit,

die Allgemeinheit ſelber als ein Moment zu zählen oder durch das abermalige Zerfallen des mittleren Momentes der Trichotomie in den Gegenſatz, eine Tetrachotomie.

a. Die Dichotomie.

Die Dichotomie enthält das Allgemeine als das in der Entgegenſetzung des Beſondern gleiche Weſen. Die Arten ſchließen ſich in ihr durch ihre Eigenthümlichkeit als ihr conträres Gegentheil von einander aus, indem ſie ſich durch eben dieſelbe gegenſeitig ergänzen. Jede enthält die Einheit des totalen Begriffs in ſich, aber in einer für die andere Art entgegengeſetzten Weiſe. Durch dieſe Entgegenſetzung greifen ſie in einander ein. Die eine der Beſonderheiten weiſ't durch ſich ſelbſt auf die andere als auf die ihr an ſich immanente hin. Ein centraler Körper iſt Centrum nur, ſofern er ſeinen peripheriſchen Körper außer ſich hat; ein peripheriſcher hingegen iſt dies nur, ſofern er ſich auf ſein Centrum bezieht. So lange es bei einer Menſchenmenge noch nicht zur Theilung der Arbeit gekommen iſt, exiſtirt auch noch keine bürgerliche Geſellſchaft und damit noch kein Unterſchied des realen und idealen Standes. Kommt es aber dazu, ſo hat jeder dieſer Stände den andern zur Vorausſetzung.

Wird die Dichotomie nur negativ ausgedrückt, ſo tritt die Wechſelbeziehung ihrer Glieder nicht hervor. Dieſe nur contradictoriſche Form iſt im Leben wie in der Wiſſenſchaft die gewöhnliche, in welcher die Dichotomie zuerſt auftritt, aber ſie iſt noch unvollkommen, weil die poſitive Beſtimmung der Entgegenſetzung des Allgemeinen in ſeinen Beſonderheiten noch zurückbleibt. Man ſagt z. B die Natur ſei entweder die organiſche oder die unorganiſche. Unorganiſch iſt die Negation des Organiſchen, aber kein poſitiv beſtimmter Begriff. Sagt man dagegen: die Natur iſt entweder die mechaniſche oder die organiſche, ſo iſt die Dichotomie eine poſitiv beſtimmte und durch ſich ſelbſt klare.

In jedem Gliede der Dichotomie kann wieder eine Entgegenſetzung hervortreten; eine Disjunction, welche der allgemeinen Dichotomie untergeordnet bleibt. Die organiſche Natur z. B. theilt ſich wieder in die vegetabiliſche und animaliſche; der ideale Stand in den der Künſtler und Gelehrten. Wir nennen die

weitere Unterscheidung eines besondern Momentes in seine eigene Besonderung, Nebeneintheilung, Codivision.

Viele Dichotomien sind nur formal, sobald die in ihnen coordinirten Glieder nur durch ein äußerliches Merkmal, nicht durch den Unterschied des allgemeinen Wesens entgegengesetzt sind, z. B. wenn die Affen als Gattung in die beiden Arten der geschwänzten und ungeschwänzten eingetheilt werden. Der Schwanz ist kein Moment, eine differentia specifica zu begründen; er ist nur ein Accidens der Gestalt.

b. Die Trichotomie.

Aus der Dichotomie kann die Trichotomie entstehen, wenn die in ihr entgegengesetzten Glieder sich zu einer höhern Einheit aufheben, die sich ihnen als Art coordinirt, obwohl sie dieselben sich insofern subordinirt, als sie beide in sich zu Momenten reducirt. Der Allgemeinheit als solcher sind alle drei subordinirt, aber der dritten Besonderheit sind die beiden ihr vorgängigen integrirt, denn sie ist zwar nicht die elementare Allgemeinheit, die in ihr gleichfalls enthalten ist, aber sie greift doch über die beiden sich entgegengesetzten Glieder als Einheit derselben über. Sie schließt die Dichotomie in sich und ist mithin von den in ihr als Moment gesetzten Arten unterschieden, obwohl sie, dem abstract Allgemeinen gegenüber, selber eine seiner Arten ist.

Wenn eine Trichotomie nicht diesen Charakter hat, so ist sie nur eine Polytomie von drei einander in der That coordinirten Gliedern, die sich, als Besonderheiten des Allgemeinen, nur einfach von einander ausschließen. Die dritte Art hat alsdann kein inneres Verhältniß zu den ihr vorgängigen. Es ist gleichgültig, welchen Platz sie einnimmt. Bei einer genaueren Untersuchung wird sich allerdings ergeben, daß solche Unterschiede nicht sowohl in die strenge Specification, als nur in die unbestimmtere Modification einer Art fallen, die wir gewöhnlich als Nebenart oder Spielart oder Varietät zu bezeichnen pflegen. Statt drei kann es auch vier oder fünf oder noch mehr geben. Man bedenke z. B. wie die Abarten des Kalkes in viele hunderte von Differenzen gehen oder wie mannigfaltige Formen ein Organ z. B. die Nase annehmen oder in wie viel Dialekte eine

Sprache auseinandergehen kann u. dgl. m. Solche Eintheilungen fallen daher in die nur partitive Form und bieten dem Scharfsinn des Verstandes Stoff zu Streitigkeiten über ihre Begrenzung, weil dieselbe nicht durch eine wirkliche Disjunction gesetzt wird und weil sich eine Menge einzelner Merkmale finden lassen, mit deren Vergleich bald eine Annäherung bald eine Entfernung solcher äußerlichen Besonderungen begründet werden kann. Für die Darstellung der Wissenschaften sind solche Trichotomien oft ganz unvermeidlich und dienen zur bequemern Uebersicht. So zerfällt z. B. die geradlinigte Gestaltung der Ebene in die trigonale, tetragonale und polygonale. Aber es ist leicht ersichtlich, daß die Bestimmung des Polygonalen eine relative ist. Wenn die Figurationen über das Vierseit hinaus vielwinklige genannt werden, so ist das offenbar nur conventionell, denn das Fünfseit hat zum Vierseit gerade dasselbe Verhältniß, wie das Vierseit zum Dreiseit. Es hat eine Seite und einen Winkel mehr. Die Theilung der Figur nach der Mehrheit der Seiten und Winkel ist eine nothwendige, aber keine disjunctive. Die trigonale und tetragonale Figur stehen zu einander nicht im Verhältniß eines Gegensatzes und die polygonale zu ihnen nicht in dem ihrer höhern Einheit.

Hebt die dritte Besonderheit die beiden ihr vorangehenden in sich auf, so müssen sich diese unter einander als eine Dichotomie verhalten, die sich selbst in eine höhere Einheit auflöst. Dies ist nämlich, auch bei wirklichen Dichotomien, keineswegs immer möglich. Das Allgemeine kann sich in seiner Besonderung zum einfachen Gegensatz bestimmen, ohne daß eine dritte Form als eine Vermittelung aus ihnen resultirte. Die Achse einer Pyramide, eines Cylinders, eines Kegels kann entweder nur eine gerade oder schiefe Stellung haben. Die beiden Achsen einer geschlossenen Curve können entweder nur gleich oder ungleich sein. Der Wille kann sich, nach der ethischen Qualität seines Inhalts, nur entweder zum Guten oder zum Bösen bestimmen. Eine dramatische Handlung kann entweder nur eine tragische oder komische sein. Eine tragische kann von einzelnen komischen, eine komische von einzelnen ernsten Scenen durchbrochen werden und man mag dann von einer Tragikomödie sprechen, aber die fundamentale,

entſcheidende Richtung muß tragiſch oder komiſch ſein und kann das Tragiſche nicht in das Komiſche, das Komiſche nicht in das Tragiſche auflöſen. Schauſpiel, Drama, iſt heut zu Tage nur ein Wort für die abgeſchwächte Tragödie, wie Luſtſpiel für die gezähmte Komödie. Hingegen verhalten ſich Epik und Lyrik als eine Dichotomie, die durch ihre Entgegenſetzung ſich zur dramatiſchen Form auflöſt; das Drama iſt inſofern formell die höhere Art, aber ſie iſt mit der Epik und Lyrik als ihnen coordinirt ſelbſt nur eine der drei poetiſchen Arten. Durch die logiſche Nothwendigkeit iſt jede andere Eintheilung der Poeſie, als dieſe trichotomiſche, ausgeſchloſſen. Die ſogenannte didaktiſche Poeſie als eine vierte Dichtungsart iſt keine ſelbſtſtändige Form, ſondern nur eine Tendenz der Reflexion, die in jeder der wirklichen Arten erſcheinen kann.

In der Geſchichte des Erkennens macht die blos diviſive oder partitive Aufzählung der Arten den Anfang. Nach ungefähren Anhaltpuncten wird unter die Einheit eines Allgemeinen der Unterſchied ſeiner Beſonderung in einer unbeſtimmten Mannigfaltigkeit von Arten aufgeführt, wie z. B. die Tabellen unſerer chemiſchen Elementarſtoffe: Gaſe, Metalle und Brenzen, als durch ihre vorausgeſetzte Einfachheit gleichberechtigte Arten coordiniren. Auf dieſe erſte Sammlung folgen die Verſuche einer dichotomiſchen Theilung, wie z. B. die Anordnung der chemiſchen Radicale nach dem Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität, ſo daß Oxygen den negativen und Kali den poſitiven Pol der ganzen Reihe bildet. Die Trichotomie ergibt ſich entweder als eine empiriſche oder aus der Vermittelung der dichotomiſchen Entgegenſetzung als eine logiſch nothwendige. Aber hier iſt noch der Unterſchied zu beachten, ob das zweite Moment zum erſten das Verhältniß der poſitiven Fortbildung oder der negativen Entbildung hat, denn je nachdem das Erſte oder das Zweite der Fall iſt, muß auch das dritte Moment einen andern Sinn haben. Beidemal iſt es, formell genommen, die Einheit des erſten und zweiten, aber das eine Mal iſt es die Aufhebung nur des Gegenſatzes, das zweite Mal die des Widerſpruchs. Das erſte Mal hat die Mitte der Trichotomie eine productive, das zweite Mal eine deſtructive Bedeutung. Es iſt ſehr wichtig, zu wiſſen,

ob man das eine oder das andere Verhältniß vor ſich hat. Viele falſche Eintheilungen ergeben ſich daraus, daß man dieſen Unterſchied überſieht und wohl gar beide Eintheilungen mit einander vermiſcht. So iſt z. B. die poſitive Eintheilung des Schönen die Trichotomie des Erhabenen, des Gefälligen und des Abſolutſchönen, in welchem die Erhabenheit zur Würde und die Gefälligkeit zur Anmuth wird. Die negative Trichotomie hingegen iſt die des Schönen, des Häßlichen und des Komiſchen. Das Häßliche wiederholt alle Momente des Schönen, aber negativ. Das Komiſche kann das Häßliche zum Schönen aufheben, denn die bloße kahle Negation des Häßlichen als des Negativſchönen würde noch nicht komiſch ſein. Das Komiſche kann aber auch alle Formen des Schönen annehmen, denn es kann nicht nur reizend ſondern auch erhaben ſein. Dem Erhabenen iſt poſitiv das Gefällige entgegengeſetzt, dem Schönen aber das Häßliche negativ als ſein Widerſpruch. Wird alſo dem Erhabenen das Komiſche entgegengeſetzt, ſo iſt das eine falſche Eintheilung, wenngleich für den Begriff der Handlung das Komiſche dem Tragiſchen entgegengeſetzt iſt und dies im Allgemeinen auf der Seite des Erhabenen liegt. Aber für den allgemeinen Begriff des Schönen iſt jene Eintheilung irrig, weil das Komiſche die negative Vermittelung des Häßlichen fordert, wie das Hinken des Hephäſtos als ein Unſchönes ihn unter den nicht nur ſeligen, ſondern auch ſchönen Göttern des Olymps zum Gegenſtand des Gelächters machte. Es gibt ganze Wiſſenſchaften, die auf Trichotomien ſich erbauen, deren Mittelbegriff der Widerſpruch gegen das erſte Glied der Trias iſt. So bewegt ſich z. B. die Rechtswiſſenſchaft in der Trichotomie von Recht, Unrecht, Strafe; die Medicin in der Trichotomie von Geſundheit, Krankheit, Heilung; die Theologie in der von Heiligkeit, Sünde, Verſöhnung.

c. Die Tetrachotomie.

Die Tetrachotomie kann auf zweierlei Weiſe entſtehen.

Entweder wird das Allgemeine als Allgemeines von dem Beſondern als erſtes Moment unterſchieden; ſodann, von einer wirklichen Trichotomie, das erſte Moment in ſeiner Entgegenſetzung gegen das zweite als ein beſonderes für ſich gezählt; eben ſo das

zweite in seiner Entgegensetzung gegen das erste als ein drittes Glied des Ganzen und viertens, das dritte Glied der Trichotomie, weil es die Einheit der beiden ersten, als ein eigenthümliches abgesondert.

Oder es wird das Besondere selber aus der Trias dadurch in eine Tetras verwandelt, daß das mittlere Moment selbst in einen Gegensatz zerfällt.

Das Zählen der Momente ist an sich sehr gleichgültig. Es ist Pedantismus, sich dabei aufzuhalten und man kann durch Berücksichtigung des Begriffs des Einzelnen auch über die Tetras zu einer Pentas u. dgl. hinausgehen. Wenn Kant und nach ihm Fichte, Schelling und Hegel, die Trias als Grundform der Entwicklung festgehalten haben, so haben sie dazu Grund genug in der Natur des Begriffs und der Idee gehabt. Wenn man aber, wie Wagner in seinem Organon 1830, das tetradische Schema als das kanonische betrachtet, so kann das auch einen guten Sinn haben, indem die Totalität als Totalität resumirt wird; es wird jedoch das Ueberflüssige dieses Verfahrens bei ihm sehr bald durch die künstlichen Erweiterungen sichtbar, die er einschieben muß, um überall das tetradische Grundschema behaupten zu können. Er will eine Stufe 1) der Begründung; 2) der Entwicklung; 3) der Verdoppelung und 4) der Vollendung als 1) Thesis; 2) Analysis; 3) Antithesis; 4) Synthesis unterscheiden. Das Dasein soll durch seine Factoren in den Proceß übergehen und dieser soll in seinem Product erscheinen. Aber hier sieht man bald, daß die Unterscheidung der Entwicklung von der Verdopplung, der Analysis von der Synthesis, der Factoren von ihrem Proceß eine überflüssige ist, wie er selbst auch diese Momente in seinen Schematismen coordinirt. Solche viergliedrige Schemata haben an und für sich so wenig Werth, als die dreigliedrigen, wenn sie nicht eine wirkliche Vermittelung der einzelnen Glieder in sich schließen. Ohne einen Beweis ihrer immanenten Nothwendigkeit sind die einen eben sowohl als die andern ein bloßes Gerüst, das auf Philosophie noch nicht den geringsten Anspruch machen kann. Wagner ist mit seiner Philosophie eben darum nicht durchgedrungen, weil er seinem tetradischen Schema zu Liebe eine Menge von concreten Begriffen verstellte und nur

von Außen her fixirte, statt sie von Innen zu entwickeln. So zerlegte er z. B. die Idee der Künste in die Tetrade: 1) Plastik; 2) Malerei; 3) Musik; 4) Poesie. Der flüchtigste Blick erkennt hier, daß die Malerei zwischen Plastik und Musik prinzipios eingeschoben ist. So sollte nach seiner Lehre vom Staat (Zweite Aufl. 1848) die Idee der Familie in die vier Momente zerfallen: 1) Hausvater, 2) Gattin, 3) Kinder, 4) Gesinde. Aber eine Familie kann ohne Gesinde bestehen. Gesinde gehört gar nicht zu ihrem constitutiven Begriff. Es ist ein Mangel logischer Vermittelung, der in solchen Schematen fühlbar wird. Wagner hatte das tiefe Bedürfniß, aus der formalen Logik sowohl als aus der alten Metaphysik herauszukommen. Sein Schema hat eine logisch-metaphysische Bedeutung und er bemühet sich auch, es durch einen Stufengang hindurchzuführen, der es von dem Wesen, seinem Gegensatz, dem Proceß desselben bis zur Form potenzirt, aber er beruhigt sich zu schnell mit einer exoterischen Construction. Franz v. Baader erging es ähnlich. Er war gewiß ein tiefer Geist von gewaltiger Kraft. So wie er aber aus der dogmatischen Form aphoristischer Aeußerungen und kritischer Randglossen herausging, so wie er eine eigentliche Auseinandersetzung versuchte, kam bei ihm ein großer Mangel von Ausdauer in der Darlegung des Zusammenhangs zum Vorschein. Daß derselbe an sich da war, wie seine Vertheidiger sagen und wir nicht bezweifeln, kann nicht entschädigen, denn eben mit der Genauigkeit des Zusammenhangs würde er auch Vieles nicht so, wie er es that, dogmatisch haben behaupten können. Baader flüchtet sich bald zum Ternar des Dreiecks, bald zum Kreise, bald zum Quadrat oder zeichnet auch wohl einen gleichseitigen Triangel in einen Kreis, um Constructionslinien zu gewinnen. Er fällt in solche mystisch-symbolische Formen, in denen er mit Gleichheit und Ungleichheit, mit Oben und Unten, mit Centrum und Peripherie operirt, um nur nicht der einfachen logischen Ordnung sich zu unterwerfen, die ihn in der gewöhnlichen Gestalt allerdings nicht befriedigen konnte.

Wenn in der Tetrachotomie das erste Glied das Allgemeine ist, so muß das zweite Glied mit dem dritten das Besondere ausmachen und das vierte die individuelle Auflösung ihres Gegensatzes

enthalten. Die Form der These, Antithese und Synthese ist hier die fundamentale. Die Synthese soll nicht blos eine Verbindung Verschiedener sein, wie in der Adhäsion zweier Körper oder wie wenn mit einem Laut eine gewisse Bedeutung verknüpft ist; auch nicht eine bloße Vermischung, wie wenn verschiedene Metalle zusammengeschmolzen werden oder verschiedene Racen sich kreuzen oder in einer Gesellschaft verschiedene Stände sich mischen, sondern sie soll die Einheit sein, welche den Gegensatz der Arten positiv und negativ in sich aufhebt, d. h. wie wir später sehen werden, ein Schluß. Solcher Tetraden werden nun in den Wissenschaften sehr viele gemacht, weil sie in der That die Disjunction des Allgemeinen enthalten und diesem als dem Abstracten in der Synthese eine mit der Aufhebung des Gegensatzes erfüllte concrete Allgemeinheit gegenüberstellen. Lange Zeit wurde z. B. unsere Philosophie von dem Schema der Entgegensetzung des Sub- und Objects in dieser Form beherrscht: 1) das Subject; 2) das Object; 3) die Entgegensetzung von Sub- und Object; 4) das Absolute als die Einheit von Sub- und Object. Als Trichotomie wurde diese Tetrade so formulirt, daß 1) die These der Indifferenz des Sub- und Objectiven; 2) die Antithese von Subject und Object und 3) die Synthese ihrer Differenz im Absoluten gesetzt wurde. Daraus gingen nun viele Constructionen hervor, die in den Lehrbüchern populär geworden sind.

Wenn aber die Tetrachotomie den Begriff des Allgemeinen schon voraussetzt und sich nur innerhalb des Besondern bewegt, so hat das erste Glied schon die Geltung einer Art. In der vorher betrachteten Tetrade stellt sich das Allgemeine dem Besondern selber als ein Besonderes gegenüber, aber nicht im Sinn einer Specification. Hier aber ist das erste Glied ein den übrigen Besonderheiten coordinirtes. Dies ist ein großer Unterschied. Innerhalb einer solchen Tetrachotomie kann nun das zweite und dritte Glied wieder als ein Gegensatz für sich genommen werden, so daß er, wenn man zählt, nur als die in sich gebrochene Mitte erscheint. Dies ist im Grunde die schon bei dem Begriff der Gleichung erwähnte Platonische Analogie, die er im Timäos als das schönste Band in dem Proceß der Elemente

entwickelte. Feuer, Luft, Waſſer, Erde ſind als Elemente einander coordinirt, aber Feuer und Erde ſind ſich nach Platon als Sichtbares und Betaſtbares entgegengeſetzt. Weshalb nun die Mitte eine gedoppelte ſein müſſe, den Uebergang dieſer Extreme zu vermitteln, verdient wohl, mit Platons eignen Worten in Erinnerung gebracht zu werden, da ſie auf die Geſtaltung der Wiſſenſchaft von einem ſo nachhaltigen Einfluß geworden ſind. Müllers Ueberſetzung S. 49: „Nur zwei Beſtandtheile (Feuer und Erde) ohne einen dritten wohl zu verbinden iſt nicht möglich, denn inmitten beider muß ein Beide verknüpfendes Band entſtehen. Das ſchönſte aller Bänder iſt das, welches das Verbundene und ſich ſelbſt ſo viel wie möglich zu Einem macht. Am Beſten vermag das, ſeiner Natur nach, ein gegenſeitiges Verhältniß zu bewirken. Wenn ſich nämlich von irgend welchen drei Zahlen oder Körpern oder Flächen die mittlere zur letzten, wie die erſte zu ihr ſich verhält, und ſo auch die letzte zur mittleren, wie dieſe zur erſten, ſo folgt, indem die mittlere zur erſten und letzten und die letzte und erſte zur mittlereren wird, daraus nothwendig, daß alle dieſelben ſeien, indem ſie aber unter einander zu demſelben, daß alle zu Einem werden. Sollte nun der Leib des Weltganzen zu einer keine Tiefe habenden Fläche werden, dann wäre Ein Vermittelndes ausreichend, dieſe ſelbſt und das ihr Zugehörige zu verbinden. Nun aber kam es ihr doch zu, zu einem Feſten zu werden, — das Feſte aber verbindet nicht ein, ſondern zwei Mittelglieder — demnach alſo verband der Gott, indem er inmitten zwiſchen Feuer und Erde, Waſſer und Luft einfügte, und ſie unter einander ſo viel wie möglich in daſſelbe Verhältniß brachte, wie das des Feuers zur Luft, ſo das der Luft zum Waſſer, und wie das der Luft zum Waſſer, ſo das des Waſſers zur Erde, er verknüpfte und geſtaltete ſo den ſichtbaren und greifbaren Himmel.“ Es beſteht demnach ein Kreislauf der Elemente, in welchem ſie ſich aus einander durch gegenſeitige Vermittelung der Extreme erzeugen und das einander Entgegengeſetzte ſich als identiſch erweiſt. Das Waſſer iſt der Luft eben ſo entgegengeſetzt, wie die Erde dem Feuer, aber auch die Erde iſt dem Waſſer, wie die Luft dem Feuer entgegengeſetzt. Jedes Element realiſirt durch ſeinen

Unterſchied ſeine Einheit mit allen übrigen, weil es mit ihnen die an ſich gleiche Art derſelben Gattung iſt. Hegel hat dieſe Tetrachotomie ebenfalls in ſeine Naturphiloſophie aufgenommen und ſie für den Begriff des Geiſtes da, wo ſeine Erſcheinung an eine Naturgrundlage gebunden iſt, feſtgehalten, z. B. für den Begriff der Temperamente, von denen das ſanguiniſche und phlegmatiſche die Extreme, das choleriſche und melancholiſche die in ſich gebrochene Mitte ausmachen. Temperament iſt hier der allgemeine Begriff, deſſen Beſonderheiten als ſolche einander coordinirt ſind. Das choleriſche aber verhält ſich zum melancholiſchen, wie das ſanguiniſche zum phlegmatiſchen, aber auch das choleriſche zum ſanguiniſchen, wie das phlegmatiſche zum melancholiſchen. Auf dieſem Unterſchied der Temperamente haben daher Manche, z. B. George in ſeiner Pſychologie, die geſammte animaliſche und anthropologiſche Pſyche in ihrer Gliederung zu begründen verſucht. Indeſſen iſt für jede Sphäre ihr beſonderes Theilungsprincip zu beachten, wenn nicht eine nur äußerliche Uebertragung der Schemata erfolgen ſoll. Die Arten der Wirbelthiere z. B. laſſen ſich natürlich auch nach ihrer pſychiſchen Individualität unterſcheiden, aber das Princip ihrer allgemeinen Gliederung iſt eben die Geſtaltung ihres Skelets, ſo daß Bauch, Bruſt und Kopf die Art beſtimmen. Die Oſteozoen ſind daher eine Trichotomie, die aber durch Zerfallen des mittleren Momentes zur Tetrachotomie wird. Es unterſcheiden ſich 1) die Gaſtrozoen; 2) die Thorakozoen; 3) die Kephalozoen. Die Thorakozoen zerlegen ſich in den Gegenſatz der Amphibien und Vögel. Nach der pſychiſchen Charakteriſtik folgen ſich die Temperamente in dieſen vier Arten ſo, daß die Fiſche die Phlegmatiker, die Amphibien die Melancholiker, die Vögel die Sanguiniker und die Säuger die Choleriker ſind.

Der ſogenannte Doppelzug der Kreuzung der Glieder iſt eigentlich nur eine Folge der Entgegenſetzung als Wechſelbezug zwiſchen den Gliedern der Disjunction. Er kann zwei, drei, auch vier Momente haben und entwickelt eine ſymmetriſche Dualität, die wir in der Mathematik auch die reciproke oder polare nennen. Das Dreieck z. B. unterſcheidet ſich durch die Disjunction ſeiner Factoren, der Seiten und der Winkel. Jede

dieſer Arten hat wieder ihre Unterſchiede, die aber ein reciproкes Verhältniß unter einander haben, weil gleichen Seiten gleiche Winkel und umgekehrt gegenüber liegen, mit dem einen Factor alſo zugleich der andere beſtimmt wird.

Die Relativität im Begriff des Beſondern.

Das Beſondere iſt die beſtimmte Mitte des Begriffs, der ſich ſelbſt in ſeine Momente theilt. Inſofern ſollte über die Grenze des Beſondern kein Zweifel möglich ſein. Die Allgemeinheit als ſolche iſt nach Oben, die Einzelheit als ſolche nach Unten die Grenze. Aber ein Begriff kann in ſeiner Totalität zu einem andern einerſeits das Verhältniß der Beſonderheit, anderſeits, ſeinen eigenen Unterſchieden gegenüber, wieder das der Allgemeinheit haben und derſelbe Begriff kann in verſchiedenen Sphären zu ganz verſchiedenen Begriffen in Verhältniß treten. Dieſe Möglichkeit iſt eine nothwendige. Sie kann aber die Vorſtellung erwecken, als ob der Wechſel in der logiſchen Qualificirung eines Begriffs eine von der Willkür unſeres Denkens abhängige Relativität ſei und als ob es auf uns ankäme, etwas als ein Allgemeines oder als ein Beſonderes zu beſtimmen. Wäre dies der Fall, ſo würde damit die Feſtigkeit des Begriffs als ſolchen, eben damit aber auch als Folge die unſeres Denkens erſchüttert werden. Freilich drückt man ſich ſo aus, als ob wir eine Claſſification der Begriffe machten und als ob es in unſer Belieben geſtellt ſei, einen Begriff als einen allgemeinen oder beſondern zu betrachten, mit welcher Möglichkeit die Schärfe aller logiſchen Begründung geſtumpft und die Wiſſenſchaft der Zufälligkeit preisgegeben wäre, die ihren Begriff als den einer ſyſtematiſchen Totalität aufgeben müßte. Thatſächlich kommen natürlich in unſerm Denken genug Gewaltſamkeiten vor, die wir irthümlich den Momenten des Begriffs anthun. Um nur bei der Hegelſchen Schule ſtehen zu bleiben, ſo würde es Thorheit ſein, zu leugnen, daß in ihr Differenzen genug aufgetaucht ſind, in denen, was der eine Hegelianer als die Allgemeinheit anſah, von einem andern als Beſonderheit aufgeſtellt wurde und umgekehrt. Exner machte bei den Gegnern der

Hegelschen Philosophie Glück damit, daß er die Abweichungen aufzählte, die in der Bearbeitung der Psychologie von verschiedenen Hegelianern zu Tage kamen. Wo ist nun, fragte er, die Sicherheit des sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmenden Begriffs, wenn der eine Hegelianer A, B, C, der andere B, A, C, der dritte C, B, A, setzt und jede dieser Tschotomien bei dem Publicum Anspruch macht, für den wahrhaften Begriff zu gelten? Wo ist denn hier die immanente Dialektik? Erscheint nicht an ihrer Stelle offenbar subjective Willkür? Ich will hier nicht wiederholen, was ich 1843 in der zweiten Ausgabe meiner Psychologie Herrn Exner erwidert habe, sondern nur bemerken, daß wohl nicht blos die Hegelsche Schule solche Differenzen zeigt, sondern daß sie in jeder geschichtlichen Entwicklung einer Philosophie vorkommen müssen, weil die Forschung den wahren Begriff sucht. Die Herbartianer haben auch eine bestimmte Methode zu befolgen und steifen sich in der Psychologie sogar auf die Mathematik. Somit sollte man doch wohl bei ihnen eine Uebereinstimmung der exacten Begriffe, eine consequente Ordnung derselben vermuthen. Allein man vergleiche die Bearbeitungen der Psychologie von den Herbartianern Drobisch, Waitz und Volkmann und man wird bei ihnen eine nicht weniger große Manigfaltigkeit der Abweichungen finden, als Exner einst bei mir, und den nach mir gekommenen Psychologien von Michelet und Erdmann fand. Solche Discrepanzen beweisen nur, daß das Erkennen in keinen dogmatischen Schlummer versunken ist und daß eventuell der Einzelne zu irren vermag, aber sie beweisen nichts gegen die Nothwendigkeit des Begriffs an und für sich, die über unser Meinen und Irren erhaben ist. Die Relativität, welche der Begriff an sich selbst zu haben scheint, ist nur die Folge der Doppelbeziehung, die er in aufsteigender und absteigender Linie haben muß. Nach Oben hin muß er sich andern unterordnen, nach Unten hin muß er andere sich unterordnen. Der allgemeine Begriff ist der, welchem sich der besondere integriren muß, aber der besondere kann sich eben sowohl zu den ihm sich integrirenden Bestimmungen als der gegen sie allgemeinere verhalten. Die Gattung enthält ihre Arten, aber die Gattung kann selbst die

Art einer weitern Gattung sein und die Art muß sich zu ihren Unterschieden als Gattung verhalten. Das Allgemeine kann also zugleich ein Besonderes, das Besondere ein Allgemeines sein. Es kann es nicht nur, es muß es sein. Der nämliche Begriff, der nach oben hin durch seine Subordination die Bedeutung einer Besonderheit hat, weil er aus der Disjunction einer Allgemeinheit entspringt, muß nach Unten hin, sofern er sich in sich selbst wieder disjungirt, die Bedeutung der Allgemeinheit haben. Er kann Gattung und damit im Uebergang zum Unterschied Art derselben, er kann Art und als Art wieder für sich Gattung sein, ohne sich damit zu widersprechen, weil er Gattung ist in einer andern Beziehung, als nach welcher er Art ist, denn in derselben Beziehung freilich kann er nicht als Gattung Art oder als Art Gattung sein. Die Gattung muß nach Unten hin in die ihr immanente Art, die Art nach Oben hin in die ihr immanente Gattung übergehen. Diese Bestimmtheit der Immanenz wird gewöhnlich für das Geschäft des Classificirens durch die Regel ausgedrückt, keinen Sprung zu machen — ne fiat saltus — und die Eintheilung des Allgemeinen in seine Besonderheiten durch die Beziehung auf die nächste Gattung, per genus proximum, zu machen. Die nächste Gattung, wie die nächste Art, sind im bestimmten Fall durch die individuelle Sphäre gegeben, in welcher die Disjunction erfolgt. So kommt z. B. der Begriff Thier in sehr verschiedenen Sphären vor, in der organischen Natur, im Begriff des Nomaden- und Hirtenlebens, im Begriff der Kunst bei der Sculptur und Malerei, im Begriff der Religion bei den Thieradorationen. In jeder derselben ändert er seine logische Stellung mit Nothwendigkeit und diese Variation ist nichts weniger als eine Willkür oder eine Untreue des schwankenden Begriffs.

Wenn man den Begriff freilich als ein Ganzes ansieht, das aus einzelnen Merkmalen als seinen Theilen zusammengesetzt sei, so liegt in einem abstracten Merkmal keine Immanenz der Selbstbeziehung. Das Classificiren wird dann ein subjectives Thun, welches entweder den Umfang eines Begriffs erweitert, indem es Merkmale wegläßt, oder ihn verengert, indem es Merkmale hinzufügt. So wird es zu einem ganz äußer-

lichen, mechaniſchen Treiben, worin das Denken, dem Rechnen nicht unähnlich, durch Subtraction eine begriffliche Größe vermindert oder durch Addition vermehrt. Aber die Einheit des wirklichen Begriffs widerſpricht ſolchem Formalismus, weil ſie ihre Unterſchiede a priori in ſich ſchließt. In unſerm gewöhnlichen Bewußtſein mag es uns erlaubt ſein, bald von dieſer, bald von jener Beſtimmung auszugehen und unſere Reflexion der vollkommenſten Beweglichkeit zu überlaſſen, allein in der Wiſſenſchaft muß die Nothwendigkeit der Sache die Zufälligkeit unſerer Willkür vernichten. In ihr müſſen wir uns mit unſerm Denken an die dem Begriff ſelbſt inwohnende Bewegung entäußern und uns in die Sache vertiefen. Für die Beſtimmung eines Momentes als eines beſondern kommt es auf den Zuſammenhang an, der in den Begriffen ſelber herrſcht, aber dieſer Zuſammenhang kann, wie erinnert, ein verſchiedener ſein. Die logiſche Differenz an ſich bleibt in einem gegebenen Fall die nämliche, ob vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen oder ob von dieſem durch das Beſondere zum Allgemeinen gegangen wird. Unter dem Begriff Thier z. B. ſind als unter ihrer Allgemeinheit alle Thiere ſubſumirt. Aber ein allgemeines Thier exiſtirt nicht. Der allgemeine Begriff exiſtirt nur in den beſondern Arten: dichotomiſch der Avertebraten und der Vertebraten, oder trichotomiſch der Malakozoen, Arthrozoen und Oſteozoen. Aber dieſe Arten zerfallen wieder in Arten, denen gegenüber ſie als Gattung gelten: die Malakozoen in Infuſorien, Radiaten und Molluſken; die Arthrozoen in Cruſtaceen, Hexapoden und Arachniden; die Oſteozoen in Gaſtrozoen, Thorakozoen und Kephalozoen. So verhalten ſich nun weiter die Infuſorien als Gattung zu ihren Arten u. ſ. w. u. ſ. w. Hier kommt es alſo darauf an, keinen Sprung zu machen und immer zur nächſten Art fortzuſchreiten. Umgekehrt würde von einem Individuum ausgegangen, ſo müßte immer die nächſte Gattung der Art beſtimmt werden, bis man die Grenze erreicht hätte, deren Allgemeinheit den Begriff ſpecifiſch abſchließt und über den alſo der vorliegende Zuſammenhang nicht hinauszugehen nöthigt z. B. dies Thier iſt ein Pudel; der Pudel iſt ein Hund; der Hund iſt ein digitigrades und carnivores Thier; er gehört

alſo zu den Unguiculaten; dieſe gehören zu den Kephalozoen; dieſe zu den Oſteozoen. Ueber dieſen Begriff als den für den vorliegenden Fall allgemeinſten iſt nicht nöthig hinauszugehen; der Begriff des Thieres als eines organiſchen Weſens, dieſes als eines Naturweſens u. ſ. w. iſt hier zunächſt überflüſſig. Die organiſche Naturwiſſenſchaft hat ſich bemüht, für die verſchiedenen Stufen der Verallgemeinerung beſondere Ausdrücke zu ſchaffen, indem ſie die Art, species, der Gattung genus, dieſe der Sippe, familia, dieſe der Ordnung, ordo, dieſe der Claſſe, classis, und dieſe dem Reich, regnum, unterordnet und es ſteht nichts im Wege, weshalb wir nicht auch noch auf andern Gebieten dieſelbe Terminologie für daſſelbe Bedürfniß beibehalten ſollten. Nicht weniger hat ſie ſich, im Beſtreben, ein natürliches Syſtem als das systema naturae zu finden, um eine genauere Begriffsbeſtimmung des Beſondern als Art bemühet. Gewöhnlich werden folgende Bedingungen dafür aufgeſtellt: 1) Was ſich unter einander befruchten kann, bildet eine Art; 2) Art ſagt Linné, nennen wir die urſprünglich erſchaffenen Formen: species tot numeramus, quot diversae formae a principio sunt creatae; 3) organiſche Körper, die in weſentlichen Merkmalen mit einander übereinſtimmen, muß man zu einer Art zählen, wenn ſich auch Verſchiedenheiten in unweſentlicheren Dingen, als Farbe, Größe u. dgl. finden. Von dieſen drei Kriterien, die nicht für die Mineralogie, nur für die Botanik und Zoologie berechnet ſind, hat nur das letzte einen wirklich logiſchen Charakter, läßt aber, da es für die Unterſcheidung des Weſentlichen vom Unweſentlichen keine Handhabe bietet, der Willkür großen Spielraum. Die beiden erſten haben eine Menge Inſtanzen gegen ſich. Das erſtere ſetzt z. B. voraus, daß organiſche Weſen immer durch Befruchtung ſich fortpflanzen, was keineswegs der Fall iſt, da dies auch durch Selbſttheilung, Sproſſung, Parthenogeneſis geſchieht. Es ſetzt voraus, daß Baſtardzeugungen unfruchtbar ſeien, was bei den Pflanzen gar nicht, bei den Thieren nicht immer der Fall iſt. Das zweite Kriterium laborirt an der Unmöglichkeit, die primitiven als durch die Schöpfung gegebenen Formen von denjenigen zu unterſcheiden, die in Folge der Modificationen des Klima's,

der Lebensart, der Nahrungsmittel, entſtanden ſind und ſich ebenfalls vererben. Erſt das dritte Kriterium nähert ſich dem wirklichen Begriff, weil, was das Weſentlichere ausmacht, offenbar nur das Sichſelbſtgleiche der Allgemeinheit, und was das Unweſentlichere, nur der Unterſchied ſein kann, der in den Differenzen der Beſonderheit liegt. Wenn z. B. Pferd und Eſel, Pferd und Zebra, Eſel und Zebra, mit einander zeugen, ſo liegt dies darin, daß ſie alle drei, Pferd, Eſel und Zebra, nur formelle Abänderungen deſſelben Typus der Dickhäuter ſind; gerade wie Wolf, Fuchs und Hund mit einander zeugen, weil ſie dem nämlichen Typus der Raubthiere angehören. Sie ſind alſo nicht nur in der Gattung als Dickhäuter oder Raubthiere, ſondern auch in der Art identiſch und bilden coordinirte Nebenarten, die ſich nicht disjunctiv gegenüberſtehen. Die Manier, für die Beſtimmung von Arten ſich an einzelne Merkmale zu halten, iſt gänzlich unzureichend, wie dies v. Baer in ſeinem trefflichen Schriftchen: Zwei Worte über den jetzigen Zuſtand der Naturgeſchichte, Königsberg 1821, S. 38 ff. ſchlagend bewieſen hat, indem er den Stier, Hirſch, die Giraffe, das Kameel und Schwein mit einander verglichen hat. 1838 hat Spring dieſen Gegenſtand in einer eigenen Monographie: über die naturhiſtoriſchen Begriffe von Gattung, Art und Abart behandelt. Daß die Species, die ſich in den Individuen realiſirt, keine leere Abſtraction ſei, ſondern Realität beſitze, hat mit philoſophiſchem Blick Alex. Braun in ſeinen: Betrachtungen über die Erſcheinungen der Verjüngung in der Natur, Leipzig 1851, S. 344 nachgewieſen. Da ſeine Worte einer beſcheidenen Anmerkung einverleibt ſind, wo die Logiker ſie wohl nicht leicht ſuchen würden, ſo können wir uns nicht verſagen, ſie aus dieſer Verborgenheit hervorzuziehen und ſie mit der Logik in nähern Rapport zu bringen. Sie lauten: „Die wahre Anerkennung des Naturorganismus und ſeiner Gliederungen, als objectiver, von der Natur ſelbſt ausgeſprochener Thatſachen, iſt für die höhere einheitliche Geſtaltung der Naturgeſchichte ein weſentliches Bedürfniß. Die dagegen beſtehende Abweichung hat, abgeſehen von einſeitigen philoſophiſchen Vorausſetzungen, unter den Botanikern ihren Grund wohl hauptſächlich in der früher herrſchenden

Cultur der künſtlichen Syſteme und in der Schwierigkeit des Aufbaus der wahrhaft natürlichen. Linné ſelbſt übrigens, der Gründer des bedeutendſten künſtlichen Syſtems in der Botanik, betrachtet Arten und Gattungen nachdrücklich als objective Werke der Natur (Phil. Bot. §. 162.) und erklärt die Claſſen und Ordnungen des künſtlichen Syſtems für einen Nothbehelf, bis die natürlichen erkannt ſind (§. 161). Auffallend iſt es, wenn man ſelbſt bei ſolchen Autoren, welche einer objectiven Auffaſſung des Gattungs- und Artbegriffes zugeneigt ſind, die Behauptung findet, blos das Individuum exiſtire realiter (ſo z. B. bei Spring über die naturhiſtoriſchen Begriffe von Gattung, Art und Abart, 1838, p. 22, 23). Die Anerkennung des Individuums, als real exiſtirenden, bei Leugnung der natürlichen Wirklichkeit der umfaſſenden Gliederungen des Naturorganismus, iſt eine Inconſequenz, welche auf der Täuſchung beruht, als ob das Individuum uns in der Erſcheinung unmittelbar gegeben ſei, während doch leicht einzuſehen iſt, daß auch das Individuum als ſolches, d. h. als ein einziges Weſen, nur mittelbar in der Anerkennung der innern Einheit, welche durch eine Reihe von Erſcheinungen, in denen ſie ſich darſtellt, hindurchgeht, erfaßt werden kann. Kind, Mann und Greis; Raupe, Puppe und Schmetterling ſind nicht als äußere Erſcheinung, ſondern nur ihrem geiſtigen Weſen nach als ein und daſſelbe Einzelweſen zu erfaſſen. Der äußere Zuſammenhang in der zeitlichen Erſcheinungsreihe des Individuums bietet keinen Grund, daſſelbe weſentlich anders zu betrachten, als die umfaſſenderen ſyſtematiſchen Gliederungen, denn daſſelbe findet ſich ja auch in der Erſcheinungsreihe der Species wieder, deren auf einander folgende Glieder (die Individuen) durch die Fortpflanzung in directem Zuſammenhang ſtehen. Daß das Individuum kein Recht hat, in anderm Sinn als real betrachtet zu werden, als die Species, das Genus u. ſ. w., darauf weiſt uns ganz beſonders der ſogenannte Generationswechſel hin, welcher uns den merkwürdigen Fall zeigt, daß das Individuum im höhern Sinn (das biologiſche Individuum) in eine begrenzte oder unbegrenzte Reihe untergeordneter (morphologiſcher) Individuen zerfällt, welche bald in bleibendem Zuſammenhang, als verbundene Familien-

glieder, ſich entwickeln, wie bei der durch Sproßerzeugung bedingten Stockbildung der Zoophyten und Pflanzen, bald ſich völlig trennen, wie bei den Entozoen, Blattläuſen, Medusen und bei den auch im Pflanzenreich nicht ſeltenen Fällen von natürlicher Ablöſung der Knospen. Ja die Natur geht bei der Pflanze noch weiter, indem ſie auch den dem morphologiſchen Individuum untergeordneten kleinſten Bildungskreiſen, die man Zellen zu nennen pflegt, eine ſolche Selbſtſtändigkeit der Lebensfunction verleiht, daß dieſelben in gewiſſem Sinne als Individuen betrachtet werden können, die zwar bei den höhern Gewächſen ein dem Ganzen eingewobenes Leben führen, bei niedern aber, ſich trennend, oft eine iſolirte individuelle Exiſtenz erlangen, in beiden Fällen in ihrer durch einen der Fortpflanzung analogen Vorgang vermittelten Aufeinanderfolge und Vermehrung einen Generationswechſel untergeordneter Art darſtellend. Nach dem Grundſatze, daß blos das Individuum realiter exiſtire, müßten diejenigen, welche das Individuum der Pflanze blos in der Zelle anerkennen, die Zellen der Pflanze allein für reale Weſen erklären, den Pflanzenſtock, den Sproß, das Blatt u. ſ. w. aber für weſenloſe Aggregate. Allein wo bleibt die Individualität der Zelle, als äußere Erſcheinung, wenn wir ſehen, daß ſelbſt dieſe ihre Verwandlung, ihre ſucceſſive Erneuerung hat, ſo daß ſie, äußerlich betrachtet, nicht dieſelbe bleibt, ſondern ſtets eine andre wird, ſo lange die Lebensthätigkeit in ihr andauert? Die Realität läßt ſich ſomit nirgends, auch nicht im kleinſten Kreiſe, unmittelbar erfaſſen in der abgeriſſenen Erſcheinung, ſondern überall nur mittelbar in der Anerkennung des die Erſcheinung in ihrem Zuſammenhang wirkenden Weſens. Wie nun das Individuum ſich realiſirt durch eine zeitliche Succeſſion von Bildungen und räumliche Theilung in untergeordnete Glieder, eben ſo realiſirt ſich die Species in einer durch die Individuen dargeſtellten Gliederung höherer Ordnung, vermöge welcher ſie, eben ſo wie das Individuum, in zeitlicher Folge und räumlicher Ausbreitung ihren Formenkreis durchläuft. So realiſirt ſich, als weiteres übergeordnetes Ganze, die Gattung durch den Kreis der Arten, die Familie durch die Gattungen u. ſ. w. So realiſirt ſich endlich die ganze Natur durch

den Entwicklungsproceß, der alle Glieder ihres Organismus nebeneinander und nacheinander zum Dasein bringt, und das Ganze jedes Gliedersystems in allen diesen Kreisen ist in seiner Darstellung durch die Glieder gewiß nicht weniger real zu nennen, als die Theile, die ohne das Ganze nicht wären. Soll die Behauptung, daß blos das Individuum real sei, eine Bedeutung haben, so müssen wir auch die Arten, Gattungen, Familien, Classen und Reiche als Individuen höherer Ordnungen betrachten; eine Betrachtungsweise, welche in sofern eine begründete genannt werden kann, als alle diese Gliederungen auf besondern thatsächlichen Bestimmungen des Naturlebens beruhen, so wie auch die Natur im Ganzen, wie sie sich auf unserm Planeten gestaltet hat, als eine individuelle zu betrachten ist, die, wenn auch nach demselben ewigen Urbild geschaffen, doch gewiß ihre eigene, von der Natur auf andern himmlischen Sphären verschiedene Art und Weise besitzt." — Wie schon oben bemerkt, ist bei diesen Untersuchungen über den Artbegriff die Pflanze und das Thier in den Vordergrund gerückt worden. Durch Mohs hat sich aber das Mineralreich in gleicher Weise geltend gemacht. Ein Oestreichischer Mineraloge, P. v. Holger, faßt in seinen oryktognostischen Studien, Wien 1853, S. 16, das Ergebniß in folgende Worte zusammen: „Da der mineralogische Charakter der Species vorzüglich und wesentlich in der Krystallgestalt liegt, die Zusammensetzung dabei zwar nicht unberücksichtigt bleiben darf, aber erst in zweiter Linie zu stehen kommt, war es erst dann möglich, eine wissenschaftliche Species zu gründen, als uns Mohs gelehrt hatte, dem Anschein nach verschiedene Gestalten dadurch zu vereinigen, daß wir sie als Glieder eines und desselben Krystallsystems und einer und derselben Krystallreihe auffassen, sie sonach als ein gleichartiges Ganzes ansehen können. Nur durch den vermittelnden Begriff Krystallsystem oder Krystallreihe, der allerdings ein intuitiver Begriff ist, folglich auch eine anschauliche oder schematische Idee genannt werden mag, war es möglich, das Ungleichartige als gleichartig anzusehen. — Species ist demnach ein von Außen scharf begränzter, im Innern zusammenhängender Inbegriff gleichartiger Individuen." — Für eine weitere Behandlung

dieſes wichtigen Thema's der Claſſification, in welcher der Artbegriff den Mittelpunct ausmacht, ſei hier noch auf die eben ſo gelehrten als ſchaffinnigen Unterſuchungen von Jürgen Bona Meyer in ſeiner Schrift: Aristoteles Thierkunde, Berlin 1855, hingewieſen, wo im fünften Abſchnitt die Stufenordnung der Thiere und im ſechsten ein Vergleich der Ariſtoteliſchen Grundſätze der Stufenordnung mit denen der Neuzeit entwickelt iſt.

Dieſe Andeutungen werden hinreichend ſein, zu zeigen, wie die Naturwiſſenſchaft aus der unfruchtbaren Beſchränkung auf einzelne Merkmale, welche oft langwierige Streitigkeiten hervorrief, ſich ſelbſt dem lebendigen logiſchen Begriff genähert hat, ihn als das morphologiſche Princip anzuerkennen, ſo daß nicht einſeitige Beſtimmtheiten mit einander verglichen werden, ſondern die Einheit des Begriffs als Totalität ſich in ihre Unterſchiede entfaltet, indem ſie, während ſie für die Beſtimmung der wirklichen Art die Disjunction der Gattung durch den conträren Gegenſatz feſthält, zugleich für die nur formale Modification der der Art untergeordneten Differenzen die Coordination der bloßen Verſchiedenheit offen läßt. So angenehm es unſern Verſtand überraſcht, auch noch in der ſcheinbaren Verworrenheit des Mannigfaltigen Geſetz und Ordnung zu entdecken, ſo dürfen wir doch auch nicht vergeſſen, daß es in der Natur wie im Geiſt einen Spielraum gibt, auf welchem die Phantaſie, der Zufall, die Willkür walten und Uebergänge nach den verſchiedenſten Seiten hin bahnen, die als ſtreng logiſche Diſtinctionen zu behandeln Pedantismus wäre. Der Terminologie muß es hierbei vernünftigerweiſe geſtattet bleiben, in der Benennung den Unterſchied einzelner Seiten als charakteriſtiſch hervorzuheben, ohne damit den Begriff erſchöpfen zu wollen. Dies iſt in den ſeltenſten Fällen möglich und das Wort muß zum conventionellen Symbol werden. Die Naturwiſſenſchaft hat auch hierin außerordentliche Fortſchritte gemacht und es gelernt, aus dem Weſen, des Organismus die morphotiſchen Beſtimmungen abzuleiten und zu benennen, z. B. die Reproduction, Irritabilität und Senſibilität den Malakozoen, Arthrozoen und Oſteozoen als Eintheilung zu Grunde zu legen. Wenn nun die Thiere, in denen die Gliederung nach Außen hin durch Einſchnitte, Ringe, Gelenke,

Flügel, Füße, Tracheen, Fühlfäden, Stacheln ſcharf hervortritt, Arthrozoen genannt werden, ſo ſoll damit natürlich nicht geſagt ſein, daß nicht auch bei den Malakozoen und Oſteozoen Glieder exiſtirten.

So lange eine Wiſſenſchaft noch nicht ihr wahrhaft morphologiſches Princip entdeckt hat, ſo lange fehlt ihr auch noch der wahrhafte Begriff. Kommt es dazu, ſo iſt die Entdeckung ſehr natürlich mit einer großen Umwälzung verbunden, weil die Wiſſenſchaft dann erſt diejenige allgemeine Einheit beſitzt, die ſich ſelbſt zur Beſonderung ihrer Unterſchiede beſtimmt. So war es in der Geologie, als Werner den Begriff der Schicht zum Leitfaden in ihr erhob; ſo in der Botanik, als Göthe die Metamorphoſe des Blatts in alle beſondere Formen der Pflanze nachwies; ſo in der Biologie, als Schleiden und Schwann die Zelle als das identiſche Formprincip der vegetabiliſchen und animaliſchen Hiſtologie entdeckten; ſo in der Staatswirthſchaft, als Smith in der Arbeit ſelber das wahrhaft ökonomiſche Princip auffand, dem ſich die Formen des Beſitzes unterordnen mußten u. ſ. w. — Je höher ein Daſein ſteht, um ſo mannigfaltigere Beſtimmungen verſammelt es in ſich und um ſo mannigfaltigere Beziehungen macht es möglich, kann ſich aber doch, trotz der Mannigfaltigkeit der Form, in die es äußerlich übergeht, in der Gleichheit mit ſich erhalten, wie ein Thier in allen Bewegungen, die es macht, doch immer daſſelbe Thier bleibt. Die Mannigfaltigkeit der Form wird oft große Schwierigkeiten machen und dazu verlocken, den Accent auf Beſtimmungen zu legen, die morphologiſch nicht entſcheidend ſind. Wir haben z. B. früher ſchon der Eintheilung der Affen in geſchwänzte und ungeſchwänzte als einer unzureichenden erwähnt. Man hat daher auch die Geſtalt und Anzahl der Zähne zur Unterſcheidung herangezogen oder die Verſchiedenheit des Habitus und der Lebensweiſe, nach welcher der Pavian mit dem Hunde, der Nachtaffe mit der Katze in Analogie tritt. Aber der Grundbegriff des Affen wird doch immer der eines *vierhändigen* Säugethiers ſein und deshalb die *Hand* bei ihm als das morphologiſche Element gelten müſſen. Da ſich nun aber die Hand vom Fuß durch den *beweglichen Daumen* unterſcheidet, ſo wird die Charakteriſtik zuletzt auf dieſen zurückkommen müſſen. Das Verhältniß des

Daumens zur Hand, der Hand zum Arm, des Armes zur gesammten Gestalt giebt hier den Leitfaden ab.

Oft hat man, um für das Besondere, wo es nur als partitive Coordination auftritt, eine Regel der Specification zu haben, diese in der Zahl gesucht. Fast alle Zahlen sind in den Wissenschaften eine Zeitlang Mode gewesen. Aber dem Begriff sind nur die Dichotomie, Trichotomie und Tetrachotomie wesentlich, weil sie aus ihm selbst entspringen. Was darüber hinausgeht, fällt in die Unbestimmtheit der Polytomie, die entweder auf bloßer Permutation und Combination beruht oder die nur empirisch aufgenommen werden kann, weil ihre Genesis der Zufälligkeit der Umstände angehört. Eine Zahl als solche kann gar nicht, wie wir uns in der Metaphysik überzeugt haben, die Kraft eines constitutiven Princips besitzen. Wenn also irgend eine Zahl nur, weil sie diese Zahl ist, als Begründung eines Artunterschiedes gelten soll, so führt dies zu einem Zwange, wie dies z. B. Oken in der Naturgeschichte mit der Sechszahl oder vielen Mythologen und Historikern mit der Zwölfzahl begegnet ist.

Daß Etwas in seiner Art gut sei, hat einen tadelnden Beigeschmack. Besser, als seine Art, kann es doch eigentlich nicht sein, denn als Einzelnes wird es ja durch seine Art bestimmt. Es soll also nicht sowohl die Einheit des Einzelnen mit seiner Art getadelt, als vielmehr die Art mit der Art verglichen werden. Innerhalb seiner Art ist Etwas gut, denn es kann ja nicht außerhalb seiner Art sein, aber wie gut es auch sei d. h. wie sehr es auch die Art zum Inhalt habe und wie entschieden es sie zum Ausdruck bringe, so kann eben die Art selber, in Verhältniß zu einer andern, eine geringe sein. Wie vollkommen dann auch das Einzelne sei, so ist es doch nur in seiner Art, d. h. in seiner Beschränktheit, gut. Auch der vollendetste Esel bleibt immer ein Esel, wohingegen auch der schlechteste Löwe immer schon ein Löwe ist. Ein Buch ist in einer Art gut, wenn es einen gewissen beschränkten Zweck erfüllt, z. B. zur Unterhaltung heranwachsender Mädchen zu dienen; abgesehen hiervon kann es einen sehr geringen Werth haben. Nur in dieser Art oder nur in seiner Art gut sein, enthält also den Nebenbegriff der Beschränktheit und daher ist, wie Rameau's Neffe ver-

ſichert, eine espèce zu ſein, in der Geſellſchaft von allen Spitznamen der fürchterlichſte.

Als die beſondern Unterſchiede des allgemeinen Begriffs ſind die Arten einander coordinirt, aber der Allgemeinheit ſubordinirt, die jedoch ſelbſt wieder einer andern Allgemeinheit ſubordinirt ſein kann, worin eben das Verhältniß liegt, welches wir Relativität des Beſondern nennen.

In einer beſtimmten Beziehung muß aber das Verhältniß immer auch ein beſtimmtes logiſches ſein. Hierin muß man ſich nicht irren laſſen, obwohl ein Grund zu ſolcher Irrung vorliegt, indem der allgemeine Begriff nämlich entweder als der abſtracte oder als der concrete exiſtiren kann. Das Allgemeine, von welchem ausgegangen oder zu welchem zurückgegangen wird, kann das eine oder das andere ſein. Wenn von dem Einzelnen durch das Beſondere zu dem Allgemeinen aufgeſtiegen wird, ſo iſt dies das Abſtractallgemeine, wie der Begriff Weltkörper, Mineral, Pflanze, Thier, Menſch, Religion u. ſ. w. überhaupt. Wird hingegen vom Abſtractallgemeinen zu einem Concretallgemeinen fortgegangen, ſo muß daſſelbe alle Arten nicht nur an ſich in ſich faſſen, ſondern es muß ſie in ſich auf poſitive Weiſe vereinigen. So iſt z. B. der Begriff des Planeten der des concret allgemeinen Weltkörpers, weil er die Bewegungen und Eigenſchaften der andern Arten der Weltkörper in ſich als concrete Einheit zuſammenſchließt. So iſt die Dikotyledone diejenige Art der Pflanze, die alle übrigen Formen und Arten der Pflanze auf concrete Weiſe vereinigt. Eine Urpflanze, die alle vegetabiliſchen Organe in ſich mit gleicher Stärke zuſammenfaßte, exiſtirt nicht. Eine ſolche ſogenannte Idealpflanze konnte man zwar malen, aber wachſen konnte ſie nicht. In der Dikotyledone iſt jedoch enthalten, was mit der Vorſtellung einer Urpflanze geſucht wird. Vergleicht man alſo den Begriff der Pflanze überhaupt mit dem der dikotyledoniſchen Pflanze, ſo iſt jener der abſtracte, dieſer der concrete. Unter jenen ſind alle Pflanzen an ſich ſubſumirt; in dieſem aber ſind ſie integrirt. Jener iſt, wie man ſagt, der weitere, dieſer der engere Begriff, aber dieſer ſteht durch die Totalität ſeines Inhalts als der höhere, jener als der niedrigere da.

Die formale Logik pflegt die Abstraction zu bevorzugen, aber die Idee befriedigt sich erst im Erreichen des Concretallgemeinen. Wir lassen hier gewöhnlich andere Kategorien eintreten, den Comparativ zu bestimmen, wobei es gleichgültig ist, ob für hoch auch tief, für niedrig auch flach oder leer gesagt ist. Bald ist es die ästhetische Vollkommenheit in der Größe oder Schönheit der Erscheinung des Begriffs, bald auch die ökonomische Wichtigkeit im Haushalt der Natur oder der Geschichte, nach denen wir diesen Comparativ bestimmen. So ist die Palme, wie schon einmal erinnert, als ästhetische Erscheinung eine viel herrlichere, als die Blattlaus, die auf ihr herumkriecht, aber dennoch steht diese, vom Standpuncte der Natur aus, als die höhere Gattung da und beweis't dies auch thatsächlich dadurch, daß sie die Palme zum Mittel ihrer Existenz macht. So steht das Eisen ökonomisch im Haushalt der Natur höher als das Gold, obwohl dies als Erscheinung das vollkommnere und schönere Metall ist und von dieser Seite das Eisen überragt. Früherhin hielt man die lineare Steigerung der Scala fest oder klomm auch die Sprossen der Leiter niederwärts. In Rücksicht aber auf den Unterschied der Vollkommenheit hat man neuerdings die Coordination von Reihen in der Weise sich gedacht, daß jede für sich bis zu einem Maximum der Vollendung aufsteige, der dann mit einem andern Maximum verglichen werden könne. Allein bei einer solchen Coordination kann nicht stehen geblieben werden, wenn man nicht blos ästhetische oder utilistische Gesichtspuncte in's Auge faßt, denn logisch muß eine Subordination stattfinden, wende sie sich nun zu dem abstract oder zu dem concret Allgemeinen. Die Festigkeit sowohl als die Beweglichkeit des Artbegriffs kann daher ihre vollständige Erledigung erst im Begriff der Methode und des Systems finden. Nichts Unwissenschaftlicheres, nichts der objectiven Wahrheit Widerstrebenderes kann gedacht werden, als die Annahme, daß alle Entwicklung die Monotonie eines abstracten Schema's durchführen müsse oder auch die Vorstellung, daß mit der Immanenz der logischen Bestimmungen der Nothwendigkeit der Sache Gewalt angethan werde. Dem abstracten Verstande, der nur auf äußerliche Ordnung und Regelmäßigkeit reflectirt, will es nicht in

den Sinn, daß nicht immer dasselbe Schema a b c sich wiederholen solle und der abstracten Phantasie sagt es umgekehrt nicht zu, daß eine unbeugsame Nothwendigkeit den Zusammenhang der Gedanken bestimmen solle, sobald sie die Wahrheit zu ihrem Inhalt machen wollen. Die Idee organisirt sich — gegen die Erwartungen des abstracten Verstandes — selbst auf das Mannigfaltigste, aber die Idee befolgt auch, gegen die Voraussetzungen der abstracten Phantasie, in ihrer Freiheit die strengste logische Nothwendigkeit. Die verschiedensten Kategorien können mit einander in Verhältniß treten, aber diese Möglichkeit kann sich nur auf dem Grunde bestimmter Nothwendigkeit verwirklichen. Jenes ist kein Fehler, keine Inconsequenz des dialektischen Denkens, worin es Willkür bewiese oder sich corrigirte. Dies aber ist eine vom Begriff des Denkens unzertrennliche Bestimmung. Dr. Schmid in seiner Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, Regensburg 1858, will dem Denken das Vorrecht subjectiver Combination erhalten, indem er dagegen protestirt, daß es an die Folge der Kategorien in der systematischen Ordnung der Logik gebunden sein solle. Er erinnert an die verschiedene Fassung und Umgestaltung, welche die nämliche Kategorie in der Hegelschen Schule selber erfahren habe, obwohl doch der Begriff eine Selbstbewegung haben solle, in welche das individuelle Thun sich nur vorbehaltlos zu versenken habe. Er sagt S. 247. „In Wahrheit sind sie aber beständige Dementis jener Voraussetzung, die an sich selber ihren Widerspruch offenbar macht. Sie erheben sich nicht über ihn durch die höhere Einsicht, daß die Darstellung der logischen Nothwendigkeit und ihre Methode eine vom individuellen Denken, seiner Bildung und seiner historischen Stellung mitabhängige sei und sich nie ganz in bloße logische Nothwendigkeit jenseits alles individuellen Denkens auflösen lasse. So wenig es ein absolutes Sprachsystem gibt, so wenig gibt es ein absolutes Gedankensystem. Das sollte nun ein für allemal klar sein. — Die reichste Quelle solcher Treubrüche an der dialektischen Methode, solcher Durchlöcherungen derselben, bildet die Voraussetzung, daß die Kategorien in ihrer Entwicklung vom Abstracten zum Concreten nur eine einzige unvermeidliche Linie, so zu sagen die heilige Schwanen-

linie des logischen Systems beschreiben können. Als ob das individuelle Denken sich seiner gänzlich zu begeben und nur diese heilige Linie der Nothwendigkeit nach zu beschreiben hätte! Als ob der Olympische Reigen der logischen Göttergestalten sich nur in diesem eintönigen Kreisel drehen könne ohne die Freiheit anderweitiger Gruppirungen! Als ob das individuelle Denken nur diesen in gleicher Ordnung endlos wiederkehrenden Gestalten zusehen und in der Langeweile dieses Reigentanzes seiner selbst zu vergessen hätte! Als ob das Kategoriensystem nur eine große Tonleiter wäre, an welcher das Denken Sprosse für Sprosse auf oder abzuklimmen hätte! Als ob die Monotonie dieser Bewegung die himmlische Musik wäre! Als ob der Genius dieser Musik nicht über das erdrückende Einerlei der Scalabravour hinaus zum freien Walten der Accorde sich erheben dürfte!" Dieser rhetorische Pomp eifert dagegen, daß die Bestimmung der Nothwendigkeit in dem Begriff der Sache selbst liegen und das subjective Erkennen sich ihm unterordnen solle. Schmid kämpft für die Freiheit des individuellen Denkens. Man sieht aber wohl, daß Schmid diese für alle ächte Wissenschaft unerlaßliche Forderung mit der Freiheit verwechselt, die für die künstlerische Seite der Darstellung auch als Ausdruck der Individualität offen bleiben muß. Daß es aber kein absolutes Gedankensystem geben solle, würde heißen, daß eine Wissenschaft der Logik unmöglich sei. Es soll auch kein absolutes Sprachsystem geben, weil jede empirische Sprache individuell ist. Aber der Begriff der Sprache, der Etymologie, der Redetheile, der Syntax u. s. w. überhaupt muß doch ein absolutes System ausmachen. Der Begriff des Substantivums und Adjectivums, des Verbums, der Conjunction, des Zahlworts u. s. w. ist ein schlechthin allgemeiner, welche Form er auch in einer bestimmten Sprache annehme oder wohl gar darin fehle. Die Accorde der Musik aber, die herangezogen werden, sind doch gewiß nicht ohne Nothwendigkeit möglich, denn schon ein einzelner Accord bestimmt die Einheit der ihm immanenten Töne. Der Musiker hat keine Gewalt darüber. Er hat ebenso das Zuhören zu dieser Harmonie, wie Hegel vom Philosophen gesagt hat, daß die Selbstbestimmung des Begriffs ihm nur das Zusehen übrig lasse, was

er doch nun und nimmermehr so gemeint hat, als ob der Philosoph sein subjectives Denken in Ruhestand versetzen könne oder gar solle. Das subjective Denken kann natürlich von sehr verschiedenen Kategorien aus in einem bestimmten Fall anfangen. Hat es aber von einer den Anfang gemacht und bewegt es sich in der That denkend weiter, dann wird auch die Nothwendigkeit, die in der Kategorie selber liegt, nicht lange auf sich warten lassen, sei es in aufsteigender, sei es in absteigender Linie. Die wechselseitige Unterstützung der Kategorien entzieht sich in der wissenschaftlichen Beweisführung der Willkür des subjectiven Denkens und begründet sich selbst durch die Natur der Sache. Wenn Schmid den Glauben, daß ein absolutes System der logischen Idee möglich sei, mit Beifall als einen unwissenschaftlichen Aberglauben verspotten läßt, so ist sein Unglaube an die Verwirklichung einer solchen Möglichkeit noch viel unwissenschaftlicher.

Drittes Capitel.

Die Einzelheit.

Die Allgemeinheit realisirt sich als besondere in der Einzelheit. Das Allgemeine und das Besondere haben, wie gezeigt worden, Realität, aber diese Realität *erscheint* erst durch die Vermittelung des Einzelnen als *Wirklichkeit*. Im Einzelnen bezieht sich der Begriff auf sich selbst als die *Totalität seiner Momente*.

Die Schwierigkeit für die richtige Würdigung des Begriffs des Einzelnen liegt daher darin, den *allgemeinen Begriff* desselben von seiner *individuellen Existenz* zu unterscheiden. Die Wissenschaft an und für sich nämlich kommt als systematische zwar zum Begriff des Einzelnen und subsumirt demselben alle empirische Vereinzelung, aber diese selbst läßt sie außerhalb ihrer Grenze liegen. Sie fällt zunächst der Anschauung anheim. Der Begriff des Einzelnen an sich kann nur ein allgemeiner sein, aber die Existenz des Einzelnen als concrete ist eine zugleich individuelle.

Wenn also die Wissenschaft bei dem Begriff des Einzelnen überhaupt stehen bleibt und sich nicht auf die Mannigfaltigkeit seiner Realität im Individuellen einläßt, so ist das keine Schwäche derselben, als ob es ihr nämlich schlechthin versagt wäre, ein gegebenes, empirisches Einzelne zu durchdringen, sondern es liegt im Begriff der Wissenschaft, sich, auch für den Begriff des Einzelnen, allgemein zu verhalten. Das, was den begreiflichen Inhalt des Einzelnen ausmacht, ist das Begriffliche des Allgemeinen und Besondern. Das, was das Einzelne wieder vom Einzelnen unterscheidet, ist das Individuelle, das Einzige. Dies kann das Erkennen sich ebenfalls zum Gegenstand machen. Die Wissenschaft kann, wenn sie will, sich darauf einlassen und braucht es keineswegs von sich auszuschließen. Sie kann die Individualisirung des Besondern bis in die feinsten Abzweigungen verfolgen. Allein dies Geschäft der philosophischen Durchforschung der Empirie in der Natur wie in der Geschichte ist ein anderes, als das Aufsuchen und Feststellen der Begriffe an und für sich, die ihrem Wesen nach allgemein sind. Die speculative Wissenschaft, die es nur mit dem Begriff der Idee überhaupt zu thun hat, unterscheidet sich von der historischen dadurch, daß jene zwar bis zum Begriff der Einzelheit vordringt, diese aber auch die individuelle Gestaltung derselben sich zum Gegenstande macht. Es ist sehr wichtig, sich diesen Unterschied zu verdeutlichen, um ihn in der Behandlung der Wissenschaft festzuhalten, und Vermischungen monströser Art, wie die neuere Zeit so viele gesehen, zu entfernen. Das Einzelne ist für das Erkennen keine Grenze, bei welcher das Unverständniß, die Begrifflosigkeit, anfangen müßten, sondern es ist nur zwischen seinem Begriff überhaupt und zwischen der Modification zu unterscheiden, die es in der unbestimmten Mannigfaltigkeit seines empirischen Daseins empfängt. Nichts hindert die Wissenschaft, auch diese zu erfassen, allein sie abstrahirt von derselben, weil hier die Kategorie der Verschiedenheit eintritt, die in's Unendliche ausläuft. Keineswegs unterschätzt deshalb die Philosophie das Individuelle, wie ihr so oft vorgeworfen wird, vielmehr versteht sie erst dasselbe vollkommen zu würdigen, weil sie auch seinen allgemeinen Gehalt zu beurtheilen vermag.

Die Logik vollends, die mit dem Begriff des Begriffs zu thun hat, kann sich nur mit den allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen desselben beschäftigen. Sie begreift die Einzelheit als die nothwendige Form, in welcher die Allgemeinheit durch die Vermittelung der Besonderheit sich auf sich selbst als Subject bezieht, allein sie kann sich direct nicht mit empirischen Individuen befassen, wie die Geometrie den Begriff des Triangels aufstellt, ohne sich um die concrete Form zu bekümmern, in welcher derselbe als individuelle Wirklichkeit existirt. Diese Bestimmtheit, in welcher der allgemeine Begriff sich realisirt, fällt in die Anschauung, im Verhältniß zu welcher der Begriff auch des Einzelnen als ein abstracter erscheint. Wir haben vorhin bei dem Begriff des Besondern schon der Sprache erwähnt, daß von ihrem Begriff eine allgemeine Wissenschaft möglich sei. Wie sich aber die Elemente der Sprache in einer bestimmten Sprache gestalten, fällt in die historische, comparative Sprachwissenschaft. Als Sprachwissenschaft überhaupt wird sie z. B. den Begriff eines Deponens, eines Mediums, eines Optativs, eines Aorists, eines Duals u. s. w. entwickeln müssen; ob aber in einer empirischen Sprache diese Formen sich finden, ist Sache der historischen Forschung. Es kann sogar vorkommen, daß eine Sprache solche Formen besessen, aber verloren hat, wie die Deutsche z. B. als Gothische noch den Dual besaß. Als speculative Durchdringung der empirischen Wirklichkeit wird die Wissenschaft die einzelne, gegebene Sprache auf die Idee der Sprache beziehen müssen, so daß die verschiedenen Momente derselben als Ausgangspuncte für die verschiedenen Stufen der Sprachbildung sich ergeben werden, indem isolirende, agglutinirende und flectirende Sprachen sich unterscheiden. In solcher Mannigfaltigkeit der Gestaltung ist uns das Einzelne nicht unbegreiflich, allein als das Empirische setzt es den Begriff des Einzelnen zugleich als einen individuellen, wie z. B. die Chinesische und die Altägyptische Sprache als isolirende Wurzelsprachen beide monosyllabische, aber jede mit einem andern System der Lautbildung sind.

Wenn das gemeine Bewußtsein den hier angegebenen Unterschied des Einzelnen überhaupt von seiner individuell-empirischen Existenz übersieht, so ergeht es sich leicht in Anklagen gegen

die Wiſſenſchaft, daß ſie, in ihrer logiſchen Abſtraction, das Individuelle, in welchem erſt die rechte Fülle des Lebens erſcheine, verkenne, daß ſie es ignorire, mißachte, tödte. Allein dieſe Anklage, die auf das Stärkſte gegen die Hegel'ſche Philoſophie zumal gerichtet worden, iſt völlig ungerecht, weil die ſyſtematiſche Wiſſenſchaft im Unterſchied von der hiſtoriſchen das Einzelne nur als allgemeinen Begriff aufſtellen kann, ohne daß es dem Erkennen deshalb verwehrt iſt, ein Einzelnes, wie es ein empiriſches iſt, ebenfalls zu durchdringen: dies Gebirge, dieſen Charakter, dieſe Handlung, dieſe Religion, dies Kunſtwerk u. dgl. m. Geht die Wiſſenſchaft mit Ernſt auf eine Durchforſchung des Individuellen ein, ſo pflegt ihr gewöhnlich umgekehrt der Vorwurf gemacht zu werden, daß ſie mit ihrer Analyſe allen Genuß zerſtöre, daß ſie das Individuelle durch ihre Conſtruction gewaltſam verzerre, indem ſie ihre Idee in daſſelbe hineinlege, u. ſ. w. Conſequent ſollte es alſo gar nicht zu einer wiſſenſchaftlichen Durchdringung der empiriſchen Wirklichkeit kommen. Das Erkennen ſollte im begriffloſen Fühlen und Anſchauen ſtehen bleiben. Als ein empiriſches iſt alles Einzelne auch ein individuelles, weil es nothwendig Elemente in ſich hat, die es von jedem andern Einzelnen derſelben Art unterſcheiden und es zu dieſem Einzelnen machen. Die Wiſſenſchaft als ſyſtematiſche kann dieſe Fülle der Vermannigfaltung, die durch ihren Wechſel der Welt der Erſcheinungen einen ſo großen Reiz verleihet, nicht in ſich aufnehmen, allein es iſt, wenn ſie dies nicht thut, kein Unvermögen von ihr, ſondern Erkenntniß des Unterſchiedes zwiſchen dem Begriff, wie er als allgemeiner der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft angehört und zwiſchen ihm, wie er ſich empiriſch individualiſirt. Dieſe Individualiſirung iſt an ſich, potentia, im Begriff des Einzelnen mitgeſetzt, macht aber actu den Gegenſtand der Erfahrung aus, die, um ihn zu begreifen, auf den Begriff ſelber zurückgehen muß. Dies iſt kein Widerſpruch. Man ſagt z. B., daß die Pſychologie den Begriff des Temperaments im Allgemeinen und im Beſondern aufſtelle, daß aber im Einzelnen Niemand exiſtire, der mit ſeinem empiriſchen Temperament dem Begriff der Wiſſenſchaft entſpreche. Die Reinheit des Begriffs ſei alſo eine ſubjective Abſtraction, welche die individuellen Ab-

ſchattungen weglaſſe. Aber die Wiſſenſchaft als ſolche kann nur angeben, daß die Eigenthümlichkeit eines beſondern Temperaments im Einzelnen durch das Geſchlecht, das Alter, die Art der Ernährung und Beſchäftigung, durch die Bildung und ſittliche Haltung in's Unendliche hin individualiſirt werde, ſo daß jedes empiriſche Temperament als Erſcheinung wieder eine Welt für ſich iſt. Soll ein ſolches als ein gegebenes begriffen werden, z. B. das eines Sokrates oder Alkibiades, ſo wird man finden, daß die conſtitutiven Elemente eines beſtimmten Temperaments durch alle jene Factoren individuell temperirt werden und nach verſchiedenen Seiten den Schein hervorbringen können, als ob das Temperament, wie man ſich oft ausdrückt, ein aus verſchiedenen Temperamenten *zuſammengeſetztes* ſei, was ein Widerſpruch mit dem Artbegriff ſein würde.

Die Scholaſtik unterſchied das Einzelne als das *intelligibele* und als das *reale*. Das intelligibele war ihr das bloße Abſtractum des Einzelnen überhaupt als das Subject des Urtheils; das reale war ihr das empiriſche Subject als ein dieſes, als eine haecceitas. Sie mußte auf dieſen Unterſchied kommen. Wenn ſie aber als *Realismus* behauptete, daß das Allgemeine als das universale ante rem, die Subſtanz des Realen und das Einzelne die gegen das Weſen zufällige Form ſei, daß alſo die Petreitas vor dem Petrus exiſtire, ſo vergaß ſie, daß das Einzelne zum Allgemeinen nicht von Außen hinzukommen kann, daß vielmehr das Allgemeine ſich ſelbſt zur Vereinzelung beſtimmt. Dieſer Menſch, Petrus, würde gar nicht exiſtiren, wenn nicht die Gattung der Menſchen exiſtirte. Da nun Petrus ein bloßer Name iſt, ſo iſt Petreitas gar kein ſpecifiſcher Begriff, ſondern in der That eine bloße Abſtraction. Umgekehrt, wenn die Scholaſtik als *Nominalismus* behauptete, daß nur das Einzelne Subſtanz und das Allgemeine als das universale post rem eine ſubjective Abſtraction ſei, wie eben die Petreitas von allen Petern, ſo vergaß ſie das Allgemeine und Beſondere als den nothwendigen Inhalt des Einzelnen. Ein Nurallgemeines, das nicht als ein Einzelnes exiſtirte, iſt eine eben ſolche Unmöglichkeit, als ein Nureinzelnes, das nicht zugleich ein Allgemeines wäre. Wenn ein Wirkliches jene oder dieſe Tendenz einſchlägt, ſo widerſpricht

es damit dem Begriff und zerstört seine Existenz. Im Begriff der Allgemeinheit liegt schon die Einzelheit und umgekehrt. Das Einzelne wird nicht allgemein, sondern ist das Allgemeine. Die Pflanze ist als das Wirkliche eine, respective diese Pflanze, und diese Pflanze ist zugleich Pflanze überhaupt. Die Poesie ist als wirkliche ein Gedicht als dieses, und dies Gedicht ist zugleich Poesie überhaupt. Die Freiheit des subjectiven Denkens kann zwar bei dem Allgemeinen vom Einzelnen, bei dem Einzelnen vom Allgemeinen abstrahiren, aber sie kann durch ihre Abstraction das Einzelne so wenig zum Allgemeinen machen, als das Allgemeine durch ihre Reflexion in ein Einzelnes verwandeln, weil Allgemeinheit und Einzelheit die an sich identischen Extreme des Begriffs überhaupt und daher von einander untrennbar sind. Die Scholastiker nehmen allerdings solche abrupte Abstractionen, wie albedo, dulcedo, triangularitas, magnitudo, Petreitas u. s. w. an und fragten, ob die albedo als eine allgemeine Substanz existire, aus welcher das Einzelne Weiße durch Theilnehmung hervorgehe? Dies ist natürlich so unmöglich, als daß die Pflanzenheit, Thierheit, Großheit, Tugendhaftigkeit u. s. w. eine Existenz an sich zu haben vermöchten, ohne als eine Pflanze, ein Thier, ein Großes, eine Tugend zu existiren. Die Nominalisten accentuirten deshalb die Realität des Einzelnen, irrten sich aber darin, die Allgemeinheit als eine blos subjective Abstraction zu nehmen.

In der That ist also die Einzelheit die absolute Form, in welcher das Allgemeine und Besondere bestimmte Wirklichkeit haben. Sie ist die Objectivität des Begriffs, die Monade, die in ihrem Fürsichsein concrete Totalität ist. In der Welt der Erscheinungen stoßen wir, wie wir richtig zu sagen pflegen, überall auf das Einzelne, als den Kern der Phänomene, wie eine Wolke sich in Milliarden hohler Nebelbläschen oder ein Nebelfleck des fernsten Himmels durch das Teleskop sich in einzelne Sterne auflöst. Das Einzelne ist, formell genommen, natürlich auch ein Eins, aber dieser ontologische Begriff genügt nicht für den Begriff des logisch Einzelnen als des Subjectes, worin sich das Allgemeine im Unterschied von sich selbst erreicht. Als Subject ist es in sich Proceß, während das Eins als ein atomes

relativ todt ist. Das Eins ist in der Einheit des Einzelnen nur ein Moment seines Entstehens und Vergehens, seines Bildens als Fortbilden und Rückbilden, aber ein Eins als ein in sich abgeschlossenes und deshalb zählbares Dasein ist das Einzelne auch. Alles, was wir Masse nennen, besteht endlich aus Einzelgebilden, die entweder elastische und flüssige Kugeln oder Krystalle oder Zellen sind.

Man bedient sich in der Wissenschaft des Ausdrucks, daß die Homogenität des Allgemeinen durch die Specification des Besondern in die Continuität der Form des Einzelnen übergehe. Diese Continuität der Form wird das Kriterium, das Einzelne einer Art und durch diese einer Gattung zu subsumiren. Was ein Einzelnes sei, läßt sich nur durch seine Art und Gattung angeben. In den Naturwissenschaften sagen wir daher auch für das Erkennen der Art, welcher ein gegebenes Individuum angehört, Bestimmen schlechtweg. Das allen Arten Homogene der Gattung und das jede Art unterscheidende Specifische muß sich in die Individuen continuiren und zwar muß dies in einer constanten Form geschehen, weil sie die Grenze ist, bei welcher die Entwickelung des Begriffs anlangt, indem sie zur Einzelheit sich erschließt. Mit einer andern Form würde die Identität des Begriffs zweifelhaft werden. Hier aber ist es, wo das Verhältniß der Einheit des Begriffs richtig verstanden werden muß, weil bei allem Organischen und Geistigen eine Metamorphose möglich ist, welche dasselbe Individuum in einer Abfolge verschiedener Formen erscheinen lassen kann, ohne die Identität des Individuums zu unterbrechen. Schon in dem mineralischen Organismus ist eine Dimorphie und Polymorphie möglich. In dem vegetabilischen und animalischen ist die Folge der verschiedenen Formen im Voraus durch den Begriff der Art des Individuums bestimmt. Der Unterschied der Form gehört dann selber zur Form des Organismus, der in der Reihe seiner verschiedenen Gestalten eben so viele Stufen seiner Entwickelung durchläuft, wie der Frosch als Kaulquappe mit Kiemenathmung, zwei Füßen und einem Schwanz noch als Fisch existirt, bevor er in dieser Form sich zum Amphibium verselbstständigt. Nicht so scharfe, aber doch tiefgreifende Formunterschiede werden durch die Al-

terſtufen uns in der geiſtigen Production durch die verſchiedenartigen Gattungen und Behandlungsweiſen hervorgebracht, in welche daſſelbe Subject ſich ſucceſſiv auslegen kann, ſo daß wir zuweilen ganz unwillkührlich geſtehen, denſelben Autor in einer andern Schrift, denſelben Künſtler in einem andern Werk, denſelben Schauſpieler in einer andern Rolle, denſelben Menſchen in einer andern Handlung nicht wieder erkannt zu haben. Bei einer nur äußern Vergleichung der verſchiedenen Formen würden wir zweifeln, in ihnen ein identiſches Subject vor uns zu haben. Wie verſchieden ſind nicht bei den Inſectenverwandlungen die Formen der Made, der Puppe und des Schmetterlings! Wie verſchieden ſind nicht die Werke des jungen, kraftgenialiſchen, naturentzückten Göthe von denen des greiſen, maaßliebenden Eklektikers! Wiſſen wir ſchon, welche Metamorphoſe ein Weſen durchläuft, ſo erwarten wir ſchon als nach einem Geſetz bei der einen Form den Uebergang zur andern; im Gegenfall aber unterliegen wir oft langen und großen Täuſchungen. Die neuere Naturwiſſenſchaft hat uns eine Menge intereſſanter Entdeckungen geliefert, wie ein und daſſelbe paraſitiſche Thier als ein Wanderthier in verſchiedenen Organismen bis zu gänzlicher Unkenntlichkeit verſchiedene Formen annehmen kann, ſo daß ſie früherhin als verſchiedene Gattungen oder Arten aufgezählt werden konnten, wie z. B. der Blaſenwurm nur ein waſſerſüchtiger Bandwurm iſt; wie, ſehr komiſch, der in der Leber von Ratten und Mäuſen vorkommende Cysticercus nur eine verkümmerte Bildung des dickhalſigen Bandwurms der Katzen ausmacht; oder wie der geſchlechtsloſe Wurm diporpa, der an den Kiemen der Pfrille ſchmarozt, mit einem andern Individuum derſelben Gattung zu Einem Individuum zuſammenwächſt und ſich damit in den hermaphroditiſchen Doppelwurm, diplozoon paradoxon, verwandelt. Vorzüglich merkwürdig ſind in dieſem Betracht die Entdeckungen bei der ſogenannten andersartigen Zeugung der Ammenthiere, wie Steenſtrupp ſie witzig getauft hat, bei Salpen, Quallen und Meduſen. Hier ſcheint die Continuität des identiſchen Subjects inſofern aufzuhören, als die Individuen durch Zeugung anders geſtaltete aus ſich hervorbringen. Es könnte mithin das Daſein einer andern Art behauptet werden, wenn nicht eben dieſe heterogen ſcheinen-

den Individuen wiederum die ursprünglichen Mutterthiere hervorbrächten, mit denen derselbe Verlauf von Neuem beginnt. Aehnliches, nur in beschränkterem Umfange, bei den Blattläusen.

Die Logik betrachtet die Modificationen, durch welche sich das Einzelne vom Einzelnen als ein individuelles unterscheidet, im Verhältniß zur Art und Gattung als das Unwesentliche. Das, was das Wesen eines Einzelnen im Allgemeinen ausmacht, ist eben seine Gattung, so wie das Besondere in ihm seine Art.

Der ästhetische Maaßstab hingegen hebt die Eigenthümlichkeit des Individuellen hervor, weil in ihm die Originalität einer Erscheinung liegt. Ein Einzelnes, das von andern Individuen seiner Art und Gattung sich so gut als gar nicht unterscheidet, ist eben nur ein Exemplar seiner Gattung, von dem es gleichgültig ist, mit welchem andern es vertauscht werde. Das ästhetische Interesse schätzt dagegen das Einzelne um so höher, je mehr es als ein eigenthümliches sich von andern unterscheidet.

Jedes Moment des Begriffs ist an sich Totalität, aber im Einzelnen ist das Allgemeine und Besondere auf concrete Weise mitgesetzt. Wenn daher das Allgemeine durch das Besondere sich zum Einzelnen fortbestimmt, so kann auch umgekehrt das Einzelne, weil es das Allgemeine und Besondere schon als seine eigene Bestimmtheit enthält, sein Verhältniß zum Besondern und Allgemeinen ausdrücklich herausetzen. Bei dieser Entwickelung denkt man gewöhnlich wieder nur an das subjective Zusammenfassen des Einzelnen zum Besondern, des Besondern zum Allgemeinen, allein es darf nicht übersehen werden, daß in der Wirklichkeit dieser Proceß sich ebenfalls realisirt. Das Einzelne wird zwar nicht ein Besonderes und Allgemeines, denn es ist dies schon; gerade hierdurch jedoch ist es ihm möglich, seine Besonderheit und Allgemeinheit auch als Erscheinung zu setzen. Unmittelbar nämlich erscheint es in seiner Eigenthümlichkeit als ein Nureinzelnes, mittelbar aber zeigt es, was es ist, in seinem Verhalten nach Außen, worin es die Besonderheit seines allgemeinen Wesens in bestimmter Weise verwirklicht, ohne welche es gar nicht dies Individuum sein würde. Ein Thier z. B. verhält sich nach Außen in seiner Bewegung, in seiner Ernährung, in seinem Benehmen gegen andere Thiere als ein beson-

deres. Alle Thiere, die zu derselben Art gehören, haben auch die nämliche *Lebensart*. Es bringt aber auch durch Zeugung andere Individuen derselben Art hervor und erhält damit seine Gattung, die nur in den Arten Existenz hat, wie die Art nur in den Individuen. Oder der einzelne Mensch als dieser Einzelne ist unmittelbar ein nach Race, Stamm, Geschlecht, Temperament und Anlage eigenthümlich bestimmter. Er kann aber die in ihm an sich vorhandene Besonderheit realisiren, indem er productiv wird und z. B. als Ackerbauer, Krieger, Kaufmann, Künstler thätig wird. Diese Besonderheit genügt aber noch nicht dem ihm immanenten Begriff des Menschen nach seiner Allgemeinheit, denn dieser erfordert, daß er sich innerhalb seiner Besonderheit zugleich auf eine dem Begriff des Wahren, Guten und Schönen schlechthin gemäße Weise verhalte, als worin er dasjenige hervorbringt, was allen Menschen, d. h. der Gattung, nothwendig gemeinsam ist, wie sehr auch die Einzelnen in particulärer Beziehung von einander unterschieden seien. Erst mit dieser Humanität erreicht der Einzelne seine wahre Allgemeinheit, denn die Humanität existirt actu nicht außerhalb der Einzelnen. Wir sagen daher von dem Einzelnen, daß er sich über seine unmittelbare Natürlichkeit zur Besonderheit seines Standes und zur Allgemeinheit der Humanität *erhebe*. Dies Erheben ist kein *Abstrahiren* vom Einzelnen, sondern ein *Umbilden* zu dem an sich schon in ihm vorhandenen Particulären und Universellen. Die elementare Allgemeinheit, die unmittelbar nur erst natürliche Einzelheit ist, gestaltet sich erst in der selbstbewußten Humanität zur concreten Allgemeinheit. Erst der humane Mensch ist der wirkliche, durch seine Realität seinem Begriff entsprechende. Dieser pädagogische Weg der Verklärung des Einzelnen durch das Besondere zum Allgemeinen ist *der Weg der Geschichte* als der in der Zeit erscheinenden Entwickelung.

Geräth eine Gattung mit einer Gattung in Conflict, so kann sie dies nur in ihren Arten; gerathen diese in Conflict, so können sie es nur in ihren Individuen. Die Gattung selber erscheint in den Individuen der Arten und wir bezeichnen daher sie selber *als das allgemeine Individuum*. Mit dem Individuum meinen wir dann nicht ein einzelnes, sondern eine Art

oder Gattung, die alle Einzelnen unter ſich befaßt. Wir ſagen z. B. der Europäer verdränge in Nordamerika den eingeborenen Indianer; in der Wirklichkeit ſind es dieſe Engländer, Irländer, Deutſche u. ſ. w., welche mit dieſen Irokeſen, Huronen u. ſ. w. zuſammenſtoßen. Oder wir ſagen: Die graue Wanderratte, die im vorigen Jahrhundert eines guten Tages, aus Aſien kommend, über die Wolga ſetzte, verdrängt in Europa die ſchwarze bis jetzt hier heimiſche Ratte; in der Wirklichkeit ſind es dieſe beſtimmten grauen Ratten, welche dieſe beſtimmten ſchwarzen würgen.

Wenn in der formalen Logik behauptet wird, daß gewiſſe Begriffe nur als allgemeine gedacht werden können, ohne zur Beſonderung und Vereinzelung überzugehen, ſo iſt, was man in ſolchem Fall Begriff nennt, entweder nur eine fictive Vorſtellung der Phantaſie und daher eben ſo ein nur Einzelnes z. B. die Vorſtellung einer Hölle oder eines Atoms; oder man irrt ſich, weil es in der That ein Begriff iſt, wie z. B. wenn man den Raum, die Zeit, die Materie, die Menſchheit als ſolche Allgemeinheiten behauptet hat, denen dieſen Begriffen fehlt, geht man genauer auf ſie ein, keineswegs die Unterſcheidung von ſich ſelbſt. Der Raum beſondert ſich in ſeinen Dimenſionen und dieſe beſtimmen ſich zur Vereinzelung des Punctes fort. Oder die Menſchheit beſondert ſich in den Völkern und die Völker vereinzeln ſich in den Individuen.

Weil das Einzelne als wirkliches Subject das Beſondere und Allgemeine in ſich enthält, ſo muß es von dem abſtract Einzelnen als einem nur Vereinzelten unterſchieden werden. Ein Stückchen Papier, Holz, Stein, Leder, ein zufälliges Geräuſch, ein Flecken, eine Zahl, eine plötzliche Begierde u. ſ. w. ſind allerdings in ihrem vereinzelten Daſein durch die Vermittelung einer relativen Nothwendigkeit geſetzt, aber es iſt Thorheit, dergleichen als Begriffe deduciren zu wollen. Eben ſo verkehrt iſt es, zu meinen, man habe dem Begriff als logiſchen genügt, wenn man nur das Schema der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit einem Inhalt aufheftet, ohne daß dieſe Beſtimmungen durch die immanente Nothwendigkeit ihres eigenen Zuſammenhangs ſich als ſolche erweiſen.

Der Begriff iſt aber nicht nur in ſich durch ſeine Momente unterſchieden, ſondern er unterſcheidet ſich ſelbſt in ſie und bezieht daher auch dieſelben auf einander. Dies Verhältniß, in welches er durch ſich zu ſich ſelber tritt, iſt das Urtheil.

Zweiter Abſchnitt.

Das Urtheil.

Erwägt man die wahrhafte Natur des Begriffs, ſo könnte es wünſchenswerth ſcheinen, für den Begriff ſeiner eigenen Beſonderung noch einen andern Ausdruck, als den des Urtheils, zu beſitzen, ſofern derſelbe uns zunächſt an die ſubjective Function unſeres Denkens, an das Urtheilen, erinnert und die ſelbſtſtändige Beziehung der Momente des Begriffs auf einander zurücktreten läßt. Im Griechiſchen heißt der Begriff überhaupt λόγος, νοήμα, εἶδος und eine Begriffsbeſtimmung κατηγόρημα. Die Allgemeinheit heißt ὑποθέσις τοῦ καθόλου, γένος, γενότης; die Beſonderheit ὑποθέσις μερίκη, auch εἶδος; die Einzelheit ὑποθέσις ἐνίκη, ἰδιότης, ἰδίον, ἄτομον. Urtheil im objectiven Sinn heißt κατηγόρια, indem κατηγόρειν von κρίνειν unterſchieden wird. Das Subject des Urtheils iſt das ὑποκείμενον und das Prädicat deſſelben κατηγορούμενον, die Beziehung ſelber zwiſchen Subject und Prädicat ἀναφόρα. Die Lateiniſchen Ausdrücke ſind hiervon Ueberſetzungen, die Deutſchen nicht völlig, aber doch größtentheils wieder Ueberſetzungen der Lateiniſchen. Hegel hat hier durch ein Wortſpiel aushelfen wollen, daß nämlich das Urtheil die Ur-theilung des Begriffs als ſeine urſprüngliche Selbſttheilung ſei. Allein im Urtheil iſt nicht blos vom Theilen, ſondern eben ſo ſehr vom Vereinen die Rede. Es bleibt daher, will man, was immer ein ſehr mißlicher Weg, nicht unerhörte Neuerungen in der Terminologie machen, nichts übrig, als das Wort Urtheil beizubehalten und es der Darſtellung zu überlaſſen, die eigene Unterſcheidung des Begriffs in der objectiven Beziehung ſeiner Momente von dem ſubjectiven Ausſprechen der-

ſelben zu ſondern; eine Sonderung, die inſofern formell iſt, als das ſubjective Urtheil, wenn es ein wahres iſt, das objective Urtheil des Begriffs ſelbſt zu ſeinem Inhalt haben muß.

Das Urtheil iſt: 1) an ſich ſeinem allgemeinen Begriffe nach; 2) nach den beſondern Formen, in denen es ſich ſtufenweiſe entwickelt; 3) nach ſeiner Auflöſung in den Schluß, zu welchem es ſich aufhebt, zu betrachten.

Die Lehre vom Urtheil iſt in den Logiken zu einem Tummelplatz vieler kleinlicher Streitigkeiten geworden, weil man in ſie unter ſcheinbaren Anläſſen eine Menge von Beſtimmungen hineinziehen kann, die theils auf dem Gebiet der Metaphyſik, theils auf dem der Pſychologie, theils auf dem der Grammatik und Rhetorik ihre eigentliche Erledigung finden müſſen.

Von Seiten der Metaphyſik iſt es klar, daß die Kategorien derſelben allerdings in den Formen des Urtheils vorkommen müſſen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß ſie auch hier erſt abgeleitet und entwickelt, vielmehr, daß ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit vorausgeſetzt werden müſſen. Sein und Nichtſein, Qualität und Quantität, Identität und Unterſchied, Weſentlich und Unweſentlich, Ding und Eigenſchaft, Ganzes und Theil, Inhalt und Form, Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, Zweck und Mittel, ſind keine logiſchen Beſtimmungen im Sinn des Begriffs als ſolchen, ſondern metaphyſiſche Kategorien, die im Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen aufgehoben ſind. Ueber dieſen Unterſchied kann kein Zweifel ſein. Die Arbeit an der Wiſſenſchaft wäre Danaidenqual, wenn nicht endlich, im Verlauf von Jahrtauſenden, Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe erreicht werden könnte. Die Kategorien machen eine als Metaphyſik in ſich abgeſchloſſene Sphäre aus. Es iſt folglich eine Ueberlaſtung der eigentlichen Logik, wenn ſie erſt in dieſer als ihr angehörig abgehandelt werden, wie freilich bei der herrſchenden Confuſion der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gewöhnlich geſchieht. Die formale Logik wundert ſich, daß die ſpeculative als Wiſſenſchaft der logiſchen Idee überhaupt die Metaphyſik als ein Moment ihrer Totalität proclamirt, ohne welches die Logik im engern Sinn als die Lehre

von Begriff, Urtheil und Schluß unverständlich bleiben müsse. Sie widerlegt aber diese Verwunderung selber, weil sie unaufhörlich zu metaphisiciren gezwungen ist. Da sie dies nun aber nur gelegentlich, nur sporadisch, thut, so kann sie den Werth der Kategorien nur unvollkommen und undeutlich bestimmen, wie z. B. wenn sie, um den Begriff von Subject und Prädicat auseinanderzusetzen, nun erst vom Ding und seinen Eigenschaften, dann von Substanz und Accidens und, der Copula wegen, vom Sein handelt.

Von Seiten der Psychologie ist es ebenfalls klar genug, daß wir als denkende Subjecte Urtheile fällen und daß wir, indem wir die objective Beziehung der Begriffsmomente aussprechen, ein Bewußtsein über unsere Urtheile haben. Es wird zugestanden, daß die Urtheile als solche, abgesehen von ihrem unendlich wechselnden jedesmaligem besondern Inhalt, allgemeine Formen des Denkens sind, die in ihrer Nothwendigkeit als von unserer Willkür unabhängig dastehen, gerade wie durch die Copula zugestanden wird, daß zugleich jene Formen allgemeine Formen des Seins sind. Das Ist der Copula drückt aus, daß die Beziehung der Momente des Begriffs nicht blos in unserm Kopfe vor sich gehen soll. Statt nun aber den Begriff des Urtheils in seiner eigenen Entwickelung gewähren zu lassen, behandeln wir ihn auch in der Logik als ein Product nur unseres subjectiven Denkens, indem wir fragen, wie wir dazu kommen, Urtheile zu bilden? Um diese Frage beantworten zu können, muß wieder eine andere beantwortet werden, nämlich wie wir dazu kommen, Begriffe zu bilden? Um dies aber zu vermögen, werden wir in den ganzen Verlauf der Psychologie geworfen, die Genesis der Empfindung und Vorstellung, die Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, die Gestaltung der Intelligenz als Verstand und Vernunft, zu beschreiben und die Formen des Urtheils nur als Operationen unseres subjectiven Denkens anzusehen, was sie natürlich auch sind, da in der That die logische Idee mit allen ihren Bestimmungen als das System der abstracten Vernunft nicht weniger der Objectivität überhaupt, als unserer Subjectivität innewohnt. So lange Psychologie und Logik sich noch nicht

zu selbstständigen Wissenschaften abgesondert hatten, so lange hatte die Vermischung der Logik mit der Psychologie eine berechtigte Veranlassung. Nachdem aber die Psychologie unzweifelhaft als eine nothwendige und selbstständige Disciplin der Philosophie sich hervorgearbeitet hat, muß die Logik selber die psychologische Entwicklung des Denkens eben so gut von sich, als die Psychologie umgekehrt die Entwicklung der logischen Idee von sich ausschließen. In ihrem Verhältniß zu einander ist jedoch der Unterschied, daß die Psychologie die logischen Bestimmungen in sich aufhebt, nicht aber umgekehrt die Logik die psychologischen.

Von Seiten der Grammatik und Rhetorik liegt es nahe, in die Logik hereingezogen zu werden. Daß Grammatik und Rhetorik ohne die Logik unmöglich sind, ist offenbar genug. Wenn irgend eine Wissenschaft, so verdienen sie eine angewandte Logik zu heißen. Die Vermittelung des Zusammenhangs liegt hier vorzüglich im Begriff des Satzes, der grammatisch den Inhalt der Syntax, rhetorisch den der Periodologie ausmacht. Die Lehre vom Satze wird als identisch mit der Lehre vom Urtheil behandelt. Unzweifelhaft ist nun, von Seiten der Sprache, jedes Urtheil ein Satz, nicht aber ist, von Seiten der Logik, jeder Satz ein Urtheil. Die Unterscheidung des Urtheils vom Satze ist keineswegs eine Idiosynkrasie Hegels, zumal man ihm nicht die Narrheit unterschieben muß, als ob er nicht im Urtheil, grammatisch genommen, den Satz anerkannt habe. Andere Logiker, die ihn außerdem bekämpfen, haben hierin mit ihm dasselbe gelehrt, wie Troxler, Logik 1829, I. 278 ff. in der Note. Zum Satz gehört auch, wie zum Urtheil, Subject, Prädicat und Copula, wenn gleich sie oft nicht vollständig ausgedrückt werden. Allein nicht jeder Satz ist ein Urtheil, denn zu einem solchen ist erfoderlich, daß jene drei Elemente durch den Begriff als der bestimmten Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen in Verhältniß gesetzt werden. Alle Wunsch- Heische- und Fragesätze enthalten keine wirklichen Urtheile, wenn sie auch mit Urtheilen in Zusammenhang stehen. Wenn Jemand sagt: ich empfehle mich Ihnen; oder ausruft: aufgepaßt! oder fragt: gehen Sie in's Concert? so sind das

Sätze, aber keine Urtheile. Hegel hat den Satz, der kein Urtheil enthält, dadurch zu bestimmen gesucht, daß derselbe ein Verhältniß nur von Einzelnen zu Einzelnen enthalte und als Beispiel den Satz angeführt: präsentirt's Gewehr! Man wird dies als richtig anerkennen müssen, denn, wenn man den Versuch macht, die bestimmte Form des Urtheils zu finden, dem ein solcher Satz angehöre, so erkennt man, daß er weder unter das der Qualität oder Quantität, noch unter das der Relation oder Modalität subsumirt werden kann. Genauer läßt sich vielleicht noch hinzusetzen, daß alle Sätze, die nicht zugleich wirkliche Urtheile ausdrücken, sich Urtheile, auf welche sie sich beziehen, voraussetzen. Wenn Jemandem zugerufen wird, er solle aufpassen, so setzt dieser Imperativ das Urtheil der Qualität voraus, daß derselbe noch nicht auf dasjenige aufmerksam sei, worum es nun gerade zu thun ist.

Wird Jemand als ein sehr urtheilsfähiger Mensch gerühmt, so ist das nur ein specieller Ausdruck dafür, daß er ein sehr denkender Mensch überhaupt sei, denn Urtheile werden nicht für sich allein gefällt, sondern erfordern eben so sehr die Bildung von Begriffen als von Schlüssen, aus denen die Urtheile resultiren. Eine besondere Kraft zu urtheilen existirt so wenig, als eine besondere Kraft, Begriffe, oder eine, Schlüsse zu bilden, obwohl wir formaler Weise die Bildung von Begriffen dem Verstande, die von Urtheilen der Urtheilskraft, die von Schlüssen der Vernunft als besondern Vermögen beizulegen pflegen. Es ist dies eine antiquirte psychologische Manier der Darstellung.

Der Begriff des Urtheils ist, wie wir oben sahen, zuerst in seiner Allgemeinheit, sodann im Unterschied seiner besondern Formen, endlich im Uebergange zum Schluß zu betrachten. Man muß einerseits den Begriff als seine Geburtsstätte, anderseits den Schluß als seine Grenze vor Augen haben, wenn man es in der Nothwendigkeit seiner Selbstgestaltung richtig erkennen will. Die verschiedenen Formen des Urtheils sind nicht gleichgültig nebeneinanderstehende, sondern auseinander sich entwickelnde; unbeschadet der Isolirung, welche natürlich das subjective Denken mit jeder Form vornehmen kann. Hegels Versuch, diesen immanenten Zusammenhang zu finden, hat in

seinem Detail zu vielen Ausstellungen Anlaß gegeben, die vorzüglich von Trendelnburg in seinen logischen Untersuchungen und von Weinholtz in seiner Schrift: die speculative Methode und die natürliche Entwicklungsweise, Rostock 1843, gemacht sind. Der Hegelsche Grundgedanke hat aber dadurch nicht aufgehoben werden können und Viele sind ihm gefolgt, wie Fichte, K. Ph. Fischer, Erdmann, K. Fischer, Weißenborn u. A. Die Kantische Kritik der reinen Vernunft war es, welche den Anstoß zu dieser dialektischen Behandlung gab, denn wenn es auch richtig ist, was man bis zum Ekel oft wiederholt hat, daß sie die Urtheilsformen aus der vulgären Logik als feststehende aufnahm, so arbeitete sie doch von allen Seiten daran, die Starrheit der todten Formen aufzuheben.

Erstes Capitel.

Die allgemeine Form des Urtheils.

Der Begriff des Urtheils wird oft als eine Verbindung von zwei oder mehren Begriffen angegeben. Es ist jedoch zuvor nachgewiesen, daß diese Bestimmung zu weit ist. Sie ist die Erklärung des Satzes. Soll das Urtheil logisch präcisirt werden, so muß man auf den logischen Begriff zurückkehren. Hiergegen sträubt man sich, weil man behauptet, daß ein Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen in vielen Urtheilen gar nicht vorhanden sei. Das Charakteristische des Urtheils liege nicht in der Subsumtion, sondern nur in der Analyse oder Synthese zweier oder mehrer Begriffe. Indessen irrt man sich bei diesen Annahmen, wenn man glaubt, daß das Verhältniß der Subsumtion aus dem Begriff des Urtheils eliminirt werden könne und es ist früher gezeigt worden, auf welche Weise die Kategorien in den Begriff aufgenommen werden. Wir haben gesehen, daß die Kategorien als solche noch nicht die Gliederung des logischen Begriffs enthalten, daß sie aber sämmtlich zu Momenten des Begriffs werden, dieser folglich sie in sich schließt

und ihre bestimmte Existenz an die seinige geknüpft ist. Qualität und Quantität, Wesen und Erscheinung, Zweck und Mittel, gehören als wirkliche bestimmten Subjecten an und machen in ihrer concreten Gestalt den realen Inhalt des Urtheils aus, das gegen ihn als eine abstracte Form erscheint. Wir haben vorzüglich bei dem Zweckbegriff hervorgehoben, daß in ihm das Mittel sich keineswegs zum Zweck, wie das Besondere zum Allgemeinen verhalte. Wird aber der Zweck als wirklicher gesetzt, so tritt er damit in die Sphäre des Begriffs ein. Er wird ein allgemeiner, besonderer oder einzelner und kann alle Urtheilsformen und Schlußformen durchlaufen. Sage ich z. B. der Zweck bestimmt sein Mittel, so ist dies ein kategorisches Urtheil, in welchem der Begriff des Zweckes die Bedeutung eines Allgemeinen empfängt, das sein Besonderes in sich schließt. Die größte Schwierigkeit scheint auch hier die Zahl zu machen, weil sie nur, mit Herbart zu reden, Reihenformen ergibt, in denen unmittelbar ein Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen nicht vorkommt. Man hat gefragt, ob nicht der Satz: zwei mal zwei ist vier, in der That ein Urtheil sei? Man muß dies bejahen. Aber, hat man weiter gefragt, wo ist hier ein Subsumtionsverhältniß? Hier ist ein qualitatives Urtheil gesetzt, in welchem zwei einzelne Zwei sich als das Besondere zur Vier als der Allgemeinheit verhalten, welche sie unter sich subsumirt. Diese Allgemeinheit ist ihnen gegenüber eine bestimmte, obwohl in der Zahlenreihe sofort über sie hinausgegangen werden kann. Es liegt nicht im Begriff der Vier, wie sie innerhalb der Reihe als ein Moment erscheint, Gattung zu sein, aber den beiden Zweien gegenüber wird sie mittelbar zur Gattung, zur bestimmten Zahl, welche die vier einzelnen Eins sich unterordnet. Faßt man diese als das Subject in der vorliegenden Multiplicationsform zusammen, so ist Vier ihr Prädicat.

Der allgemeine Begriff des Urtheils ist daher der des bestimmten Verhältnisses, in welches ein Moment des Begriffs als ein an sich freies zu einem andern treten kann, weil alle drei Momente an sich identische Bestimmungen des Einen und selben Begriffs sind. Das elementare A, B, C gleichsam des Urtheils ist demnach dies Verhältniß: es kann sich

1) das Allgemeine auf das Besondere oder Einzelne;

2) das Besondere auf das Allgemeine oder Einzelne;

3) das Einzelne auf das Besondere oder Allgemeine

beziehen. Der Begriff selber ist in seiner Einheit das wahre Subject, das sich zu seinen Unterschieden als zu seinen Prädicaten bestimmt. In dem bestimmten Urtheil wird aber das eine Moment zum Subject, das andere zum Prädicat. Jedes kann Subject, jedes kann Prädicat werden. Das Subject ist, was es ist, nur in seinem Prädicat, aber das Prädicat hat wirkliche Existenz auch nur in seinem Subject. Die Beziehung zwischen Subject und Prädicat kann nur ihre Identität ausdrücken. Das Subject ist sein Prädicat. Diese Einheit, ohne welche eine Bestimmung nicht Prädicat eines Subjects zu sein vermag, hat man die Copula, das Band zwischen Subject und Prädicat, genannt, allein nicht wir nur verbinden in unserm Urtheil ein Subject mit einem Prädicat, sondern in Wahrheit bestimmt das Subject sich selbst zu seinem Prädicat.

Werden die Momente des Begriffs abstract auseinandergeworfen und nur äußerlich auf einander bezogen, so entsteht durch eine solche falsche Verselbstständigung die Vorstellung, als ob Subject und Prädicat gegen einander gleichgültige Begriffe wären, die man, wie einzelne Zahlen oder Buchstaben, willkürlich in Verhältniß setzen könne. Diesem Formalismus hat die Anwendung von Buchstaben für die Darstellung der logischen Regeln einen vorzüglichen Vorschub geleistet, denn der Buchstabe ist nur ein Zeichen für einen Begriff und drückt daher das Wesen desselben nicht aus. Man bestärkte sich in diesem Verfahren durch den Gedanken, daß es auf den besondern Inhalt der Begriffe für die Formen des Urtheils und Schlusses nicht ankomme, was allerdings für die specielle Realität, keineswegs jedoch für die logische Werthung richtig ist. Es ist sehr leicht, zu sagen: a ist b; oder: alle a sind b; oder: wenn a ist, so ist b u. s. w. Aber diese abstracte Form reicht für den wirklichen Begriff des Urtheils nicht aus, weil sie nothwendige Unterschiede nicht an's Licht treten läßt. Die Formel: a ist b, könnte z. B. sowohl vom affirmativ qualitativen, als vom singulär

quantitativen, als vom kategorischen und vom assertorischen Urtheil, ausgesagt werden; allein der so große Unterschied dieser verschiedenen Urtheile läßt sich hierin nicht erkennen, denn der einfache Buchstabe ist in der Unmöglichkeit, ihn auszudrücken. Uebersetzen wir die eintönige Formel: a ist b, in eine concrete Form, so lautet sie z. B.: die Rose ist roth; diese Rose ist eine Centifolie; die Rose ist eine Pflanze; die Rose scheint eine Pflanze zu sein. Die Anwendung von Buchstaben bringt den Anschein hervor, als ob die Logik damit an exacter Deutlichkeit gewönne. Die Logiker haben deshalb mit Hartnäckigkeit daran festgehalten, weil sie damit sich dem arithmetischen Calcül, ihrem güldenen Kalbe, zu nähern glaubten. Das Denken in ein Rechnen zu verwandeln, das ist ja der vornehmste Ehrgeiz so vieler Logiker!

Einen besondern Nachdruck hat man für die Begriffsbestimmung des Urtheils in der Unterscheidung desselben als des *analytischen* und *synthetischen* gesucht. Diese Begriffe gehören eigentlich erst dem Begriff der Methode an, allein seit der Kantischen Vernunftkritik sind sie überall in die Lehre vom Urtheil eingedrungen. - Analytisch soll dasjenige Urtheil sein, in welchem das Prädicat aus dem Subject als in ihm unmittelbar enthalten nur herausgenommen werde. Das Prädicat soll deshalb das Subject *erläutern*, weil in der That das Subject ohne das Prädicat für das subjective Vorstellen ein *bloßer Name* sein würde. Das Subject wird in das Prädicat aufgelöst. Daß wir in der Regel eine schon weiter reichende Bekanntschaft mit einer Vorstellung besitzen, wenn ihr Name ausgesprochen wird, ist etwas Zufälliges und liegt nicht in dem Namen des Subjectes. Erst durch das Prädicat eröffnet sich uns die Bedeutung des Wortes. Es erläutert uns den Begriff des Subjectes. — Synthetisch soll dasjenige Urtheil sein, in welchem das Prädicat durch Vermittelung zu dem Subject erst hinzugesetzt wird. Es soll mithin das Prädicat einen Begriff enthalten, der im Subject nicht unmittelbar gegeben sein soll. Er könnte also eigentlich erst durch einen Schluß zu ihm hinzukommen. Kant behauptete deshalb, daß das synthetische Urtheil durch das Prädicat das Subject *erweitere*, weil es über die Grenze des unmittelbar im Subject gegebenen Daseins zu einem Begriff hinausgehe, unter

welchem das Subject zwar auch subsumirt werden müsse, der aber einen größern Umfang, als er selber, besitze.

Solche Bestimmungen, wie Erläutern und Erweitern, sind jedoch nur relativ. Das erläuternde Prädicat erweitert auch den Begriff des Subjectes, denn es hilft ihn genauer in sich bestimmen, und das erweiternde Prädicat erläutert auch den Begriff des Subjects, denn es hilft sein Wesen genauer bestimmen. Der erläuternde Begriff ist an sich eben sowohl ein allgemeiner, als der erweiternde. Er soll unmittelbar im Subject gefunden werden, denn ohne dem Subject anzugehören, würde er es ja nicht erläutern; indessen ist doch, mindestens subjectiv, eine Vermittelung nöthig, denn da ein Subject verschiedene Prädicate haben kann, so muß doch ein Proceß vorhergehen, dies bestimmte auszuscheiden, wie z. B. wenn etwas rund ist und gelb aussieht und einen scharfen Geruch hat und sehr schwer ist, doch mit dem Auge nicht wahrgenommen werden kann, daß es einen scharfen Geruch hat und sehr schwer ist, oder mit der Nase nicht, daß es gelb aussieht u. s. w. Das Herausnehmen des Prädicats ist mithin gar nicht so einfach, sondern setzt die Vermittelung der Analyse voraus. Die Hauptsache soll jedoch das unmittelbare Vorhandensein des Prädicats im Subjecte ausmachen. Das Hinzukommen einer andern Bestimmung, einer mittelbaren, zum Subject, soll die Synthese sein. Indessen muß doch diese Bestimmung ebenfalls dem Subjecte zukommen, weil sie es außerdem ja nicht bestimmen würde. Das Synthesiren kann nicht eine mechanische Juxtoposition sein und das von ihm gesetzte Prädicat des Subjectes nicht außerhalb desselben liegen. Es war daher natürlich, daß zur Zeit der Kantischen Philosophie oft und heftig darüber gestritten wurde, ob das Urtheil: $5 + 7$ ist 12, ein analytisches oder synthetisches sei. Da in der Zahl, wie zuvor erinnert, noch keine wirkliche Gliederung des Begriffs durch sie selber gegeben ist, vielmehr von Außen her in sie gelegt wird, indem sie an sich Moment einer Totalität ist, so entspricht die Zahl als solche dem logischen Begriffe nicht. Die Sieben kommt also zur Fünf äußerlich hinzu; es wird eine Synthese beider Zahlen gesetzt. Die Zwölf wird in Fünf und Sieben zerlegt. Es wird eine Analyse der Zwölf gemacht, da in ihr Fünf und

Sieben als unmittelbar gegeben erscheinen. Dieser Streit hatte den richtigen Sinn, daß in der That jedes Urtheil analytisch ist, sofern das Prädicat, um das Subject zu bestimmen, in ihm enthalten sein muß; synthetisch aber, sofern in dem Prädicat über das Subject als ein unmittelbares an sich noch unbestimmtes hinausgegangen wird.

Wenn ferner die Urtheile in empirische und rationelle unterschieden werden, so bezieht auch diese Differenz sich eigentlich auf die Methode des Erkennens, in welcher sie auch ihre Auflösung findet. Es wiederholt sich darin der Begriff des Analytischen und Synthetischen, wenn er auch andere Namen empfängt und etwa inductiv und deductiv oder aposteriorisch und apriorisch genannt wird, denn die Erfahrung geht allerdings von Thatsachen aus, die als gegebene gefunden werden und insofern unmittelbare sind. Allein die Wahrnehmung, sei es die von äußern oder innern Thatsachen, ist eine Vermittelung der Gewißheit des Unmittelbaren und das sogenannte Erfahrungsurtheil daher keineswegs ein in dem Grade directes und unmittelbares, als es oft beschrieben wird. Um ein Urtheil zu sein, muß eine Vergleichung, ein Unterscheiden und ein Vereinen der Unterschiede gesetzt werden. Das Vernunfturtheil wird im Gegensatz zum Erfahrungsurtheil so beschrieben, als gehe es von einem Begriff aus, der in seiner abstracten Reinheit das Sein außer sich habe. Ist aber der Begriff wirklich ein vernünftiger, so schließt er auch das Sein in sich, denn zu sein kommt der Vernunft sensu eminentiori zu. Das Nichtsein widerspricht ihrem Begriff. Schelling hat bekanntlich gesagt, daß man mit dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit herankommen könne, allein die Wirklichkeit ist wirklich nur, sofern in ihr der Begriff der Vernunft sich realisirt, denn das Unvernünftige, das auch zum Dasein gelangen kann, ist unvernünftig nur, weil es nicht existiren sollte und weil es nur durch den Maaßstab der Vernunft gemessen werden kann. Als dem Begriff der Vernunft widersprechend, muß es sich in seinem Dasein zerstören. Man kann mit dem Vernunftbegriff allerdings nicht als mit einem äußerlichen Mittel an die Wirklichkeit herankommen, aber man kann auch ohne ihn nicht in sie hineinkommen, weil sie ohne

ihn gar nicht existiren würde. Schelling hat die scholastischen Formeln der quidditas und quoddítas erneuet, seinen Gedanken zu verdeutlichen. Die Philosophie als Vernunftwissenschaft soll wohl das quid, d. h. den allgemeinen Begriff des Wesens, denken, nicht aber eine Gewißheit geben können, daß der Begriff auch als ein quod existire. Dies quod soll der Erfahrung als dem Glauben an die Thatsache gehören. Nun kann das Denken freilich nicht die Zufälligkeiten a priori ableiten, die in der concreten Realität des Begriffs möglich sind, allein die Nothwendigkeit der Realität selber ist von dem Begriff unabtrennlich und das Denken begreift auch im Voraus, daß in der empirischen Erscheinung solche relative Modificationen existiren müssen. Die Nothwendigkeit der Vernunft entäußert sich selbst zur Zufälligkeit des empirischen Daseins, so wie das Erkennen, wenn es von hier ausgeht, sich zur Nothwendigkeit des Begriffs der Vernunft erhebt. Erfahrung und Vernunft sind nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern, was in der Erfahrung den gediegenen Gehalt ausmacht, ist die Vernunft des Wirklichen. Vernunft, ohne absolut zu sein, ist nicht Vernunft.

Kant war sich sehr wohl bewußt, daß der Vernunft die Erfahrung nicht widersprechen könne und daß der Widerspruch zwischen Verstand und Vernunft als ein nur scheinbarer in der Vernunft selbst seine Auflösung finden müsse. Aber diese Auflösung knüpfte er an die Frage, ob synthetische Urtheile a priori möglich seien? Das Verständniß dieser Frage und der Versuch ihrer Beantwortung war ihm das Creditiv aller wahren Philosophie. Er wollte wissen, ob das Erkennen aus dem reinen Denken heraus den Inhalt seiner Begriffe erweitern könne? Der Grundsatz des analytischen Urtheilens ist nach ihm das Princip der Identität des Prädicats mit dem Subject, daß zwischen beiden kein Widerspruch da sei, z. B. daß dem Subject nicht zugleich das Prädicat jung und alt, gelehrt und ungelehrt gegeben werden könne, worin eine nur negative Bedeutung liegt. Der Grundsatz des synthetischen Urtheilens hingegen sollte nach ihm die Möglichkeit gewähren, den Stoff der Erfahrung in die Formen der Verstandesbegriffe aufnehmen zu können. Die Beispiele, deren er sich bediente, um die von ihm aufgestellte Unter-

ſcheidung von analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen überhaupt darzuthun, bewieſen allerdings, daß dieſe Begriffe in einander übergehen. In den Prolegomenen behauptete er: „Wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindeſten erweitert, ſondern ihn nur aufgelöſt, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe ſchon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich geſagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil iſt alſo analytiſch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper ſind ſchwer, Etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe von Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert alſo meine Erkenntniß, indem er zu meinem Begriffe Etwas hinzuthut, und muß daher ein ſynthetiſches Urtheil heißen." Dieſe Unterſcheidung iſt offenbar eine gezwungene. Ein unausgedehnter Körper iſt freilich unmöglich; der Begriff des Körpers ſchließt alſo den der Ausgedehntheit in ſich. Iſt denn aber ein ſchwereloſer Körper möglich? Schließt alſo der Begriff des Körpers nicht den der Schwere in ſich, ſo daß dieſe Beſtimmung ebenfalls aus ihm als ein ihm inhärirendes Prädicat herausgenommen wird? Das Urtheil: alle Körper ſind ſchwer, wird für die Anſchauung eben ſo gut durch ihren Druck, ihren Fall und ihre Bewegung beſtätigt, als das Urtheil, daß ſie ausgedehnt ſind. Der Begriff Ausdehnung iſt für den Begriff des Körpers eben ſo wohl, als der Begriff der Schwere, durch den des Raums vermittelt. Es hindert nichts, auch die Schwere als ein analytiſches, oder umgekehrt die Ausdehnung als ein ſynthetiſches Prädicat zu behaupten. Kant gibt gleich darauf noch ein Beiſpiel, das auch nicht glücklicher iſt und den Zuſammenhang des analytiſchen Urtheils mit dem ſynthetiſchen nur noch ſchlagender darthut. Er ſagt: „Eben darum ſind auch alle analytiſchen Sätze Urtheile a priori, wenn gleich ihre Begriffe empiriſch ſind, z. B. Gold iſt ein gelbes Metall; denn um dieſes zu wiſſen, brauche ich keiner weitern Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieſer Körper gelb und Metall ſei; denn dieſes machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als dieſen zergliedern, ohne mich außer demſelben wonach anders umzuſehen." Es leuchtet ein, daß das Gold ſich mit den Prädicaten Gelb und Metall nicht anders verhält, als jedes

Subject zu ſeinen Prädicaten, weil dieſelben nicht außerhalb des Subjectes Prädicate ſein können. Niemand aber würde heut zu Tage das Gelbſein des Goldes einen empiriſchen Begriff nennen, der a priori im Golde geſetzt ſei, denn das Gold könnte ſehr wohl ein Metall ſein und doch eine andere Farbe haben. Es hat keine andere, aber dieſe Inhärenz iſt für uns eine empiriſche, a posteriori geſetzte. Nichtgelbes Gold wäre kein Gold, allein eine aprioriſche Nothwendigkeit liegt nicht im Gelbſein. Kant erklärte, daß Erfahrungsurtheile, mathematiſche Urtheile (5 + 7 = 12) und eigentlich metaphyſiſche Urtheile z. B. Alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, iſt beharrlich, insgeſammt ſynthetiſche ſeien, bemerkt jedoch ſelber in einer Note unter dem Text, daß der Sprachgebrauch mit dieſen Begriffen nicht übereinſtimme, indem z. B. die mathematiſche Analytik lauter ſynthetiſche Sätze enthalte. Aber, wie ſchon erinnert, nicht die Syntheſis überhaupt, ſondern die Syntheſis a priori war ihm der Cardinalpunct. Hierin hatte er Recht und das Mangelhafte ſeiner Philoſophie lag nur darin, daß, nachdem er überall, in der theoretiſchen wie in der praktiſchen Vernunft, bis zum Widerſpruch vorgedrungen war, die Dialektik der Begriffe nur ſubjectiv beſeitigt werden ſollte. Die Hegelſche Philoſophie unternahm es, die aprioriſche Syntheſis durch eine objective Dialektik zu verwirklichen und zog ſich damit den Tadel zu, daß ſie die Erweiterung des Inhalts ihrer Beſtimmungen erſchleiche, indem ſie dieſelben nicht, wie ſie vorgebe, dialektiſch ableite, vielmehr empiriſch aus der Anſchauung aufnehme. In den Streitigkeiten, die wir bis dieſen Augenblick hierüber führen, iſt es alſo immer noch das Problem der Kantiſchen Speculation, das uns beſchäftigt und dies Problem wird auch, was die Methode anbetrifft, das Problem aller künftigen Philoſophie ſein. Wie groß Kant als Philoſoph geweſen, kann man nur hieran ermeſſen.

Werden Subject und Prädicat nur als Elemente betrachtet, die, an ſich unabhängig von einander, nur äußerlich combinirt werden, ſo ſcheint es, als könne eben jedes Subject mit allen Prädicaten vermöge der Copula in Verbindung geſetzt werden. Die Logik pflegt zu ſagen, daß wir einem Subject ein Prädicat

als Attribut beilegen und das Urtheil ſcheint ſomit ganz in unſere Gewalt gegeben zu ſein. Nichts auch hindert in der That die Willkür des ſubjectiven Verſtandes, einem Subject, ſei es affirmativ, ſey es negativ, die verſchiedenſten Prädicate zu ertheilen. Aber das Müßige eines ſolchen Verfahrens ſpringt nur zu bald in die Augen, denn nicht auf ſolche formale Combination, ſondern darauf kommt es an, daß das Prädicat ein wirkliches ſei, welches dem Subject potentia oder actu zukomme. D. h. das Subject beſtimmt ſich ſelbſt zu ſeinen Prädicaten und wir, als denkende Subjecte erkennen im Prädicat das Weſen des Subjectes und ſprechen es, indem wir urtheilen, aus.

Das Prädicat, als eine abſtracte Allgemeinheit für ſich genommen, kann natürlich verſchiedenen Subjecten, auch in verſchiedenen Gattungen und Arten, zukommen. Das Subject wird ihm inſofern untergeordnet. Das Rundſein oder das Gelbſein oder das Mittelſein oder das Unruhigſein oder das Glücklichſein u. ſ. w. ſind einfache Abſtracta, die vom Verſtande als feſte Beſtimmtheiten geſetzt werden, die er an die Subjecte heranbringt, welche er ihrerſeits als ebenfalls feſte Vorausſetzungen nimmt. Hier ſind die Subjecte, dort ſind die Prädicate. Der Verſtand iſt ſo gefällig, ſie kraft des magiſchen Iſt zu copuliren. Aber, was ſo als ein ſubjectives Thun des Verſtandes erſcheint, kann doch einen wirklichen Sinn nur haben, wenn gerade umgekehrt das Subject das Prädicat enthält, ſich alſo ſelber zu ihm beſtimmt.

Aus dem Begriff der Identität, des Unterſchiedes, Gegenſatzes und Widerſpruchs ergeben ſich die Folgerungen für das Verhältniß, welches zwiſchen dem Subject und ſeinen Prädicaten überhaupt ſtattfinden kann. Wir wollen hier nicht wiederholen, was in der Metaphyſik darüber geſagt worden. Die Verſchiedenheit der Prädicate kann innerhalb der Identität ihrer gleichzeitigen Exiſtenz ſtattfinden, denn das Harte kann auch weiß, das Starke auch ſchön, das Nützliche auch angenehm, das Glückliche auch ſchädlich ſein u. ſ. w. Ferner kann das nämliche Subject zu verſchiedenen Zeiten nicht blos verſchiedene, ſondern entgegengeſetzte Prädicate haben, denn das Geſunde kann krank, das Eckige rund, das Schöne häßlich, das Gute ſchlecht, das Nützliche ſchädlich, das Angenehme widrig werden u. ſ. w.

Aber es kann auch sogar nicht nur zu verschiedenen Zeiten, sondern gleichzeitig das Subject sich gegenseitig widersprechende Prädicate haben; zu verschiedenen Zeiten, so fällt die Existenz des Widerspruchs zwar in dasselbe Subject, aber nicht in den gleichen Zustand, denn der Begriff des Bösen widerspricht zwar dem Begriff des Willens; insofern aber derselbe Wille jetzt eine gute, zu anderer Zeit eine böse Handlung vollbringt, so widersprechen sie sich nicht in derselben äußern Beziehung, sondern als Handlungen desselben Subjectes überhaupt. So kann auch derselbe Mensch durch dieselbe Ursache zu einer Zeit glücklich, zu einer andern unglücklich sein. Dies ist ein Widerspruch, der sich aber an successiv verschiedene Zustände vertheilt. Wenn hingegen gleichzeitig in derselben Beziehung sich widersprechende Prädicate in demselben Subject existiren, so wird der Widerspruch selber zum Prädicat. Das Prädicat ist ein bestimmtes, aber der Inhalt dieser Bestimmtheit ist ein Widerspruch, wie eine ihrem Inhalt unangemessene Form, ein seinen Zweck nicht realisirendes Mittel, ein unentschlossener Wille u. s. w.

Zweites Capitel.

Die besondern Formen des Urtheils.

Der allgemeine Begriff des Urtheils enthält die Bestimmung des Subjects durch das mit ihm identische oder nichtidentische Prädicat. Diese Bestimmung kann aber, wie wir so eben sahen, eine verschiedene sein. Soll dieser Unterschied die Zufälligkeit von sich abstreifen, so muß das Urtheil die Nothwendigkeit des Verhältnisses ausdrücken, in welchem das Prädicat zum Subject steht. Hieraus ergeben sich verschiedene Formen des Urtheils, die unter sich einen Zusammenhang haben, der von der Zufälligkeit des Prädicats ausgehend, in der absoluten Nothwendigkeit desselben sein Ende haben muß. Jener Anfang setzt das Prädicat als ein nur relatives Moment des Subjectes, dies Ende als die schlechthin nothwendige Darstellung seines

Begriffs, in welcher das Prädicat dem Subject vollkommen gleichgeworden. Dem concreten Inhalt gegenüber, der ein unendlich mannigfaltiger sein kann, ist die Form des Urtheils freilich eine abstracte und unveränderliche, allein im Unterschiede von sich selbst ist jede auch als allgemeine Form des Denkens eine solche, die den logischen Inhalt des Begriffs verschieden ausdrückt. Wäre diese Verschiedenheit der Form nicht mit einem Unterschiede des logischen Werthes verknüpft, so würde es vollkommen gleichgültig sein, mit welcher Form des Urtheils angefangen mit welcher geendet würde, was doch wohl Niemand mehr behaupten wird. Man sollte glauben, daß eine so alte und so oft durchgearbeitete Wissenschaft, wie die Logik, in der Entwicklung dieser Formen eine eben so große Sicherheit besitzen müßte, als die Geometrie in der Lehre von der Congruenz der Dreiecke. Und dies ist auch der Fall, wenn man die Detailbestimmungen betrachtet. Die Abweichungen sind mehr scheinbar als wirklich. Sie finden in der Terminologie und in untergeordneten Subtilitäten statt, mit denen beschränkte Köpfe sich vorzugsweise beschäftigen, die sich doch auch gern durch originelles Selbstdenken hervorthun möchten. So ist es schon bei den Alten gewesen, als die Peripatetiker und Stoiker, denen die Ausbildung der Logik das Meiste verdankt, einzelner logischer Fragen und Formeln halber mit einander in Streit geriethen. Das Kleine und Feine an sich verdient keinen Tadel, sondern nur die übertriebene Wichtigkeit, mit der man solche Bestimmungen behandelt. Durch diesen Ungeist der Kleinlichkeit in der Lehre vom Urtheil, die nothwendig dann auch auf die vom Schluß übergehen mußte, ist es vorzüglich geschehen, daß die Logik in Verruf gekommen. Gerade die bessern Köpfe, die ein tieferes wissenschaftliches Bedürfniß hatten, wandten sich bei diesem Punct von der Logik ab, weil sie in diesem Formalismus subjective Spitzfindigkeit erblickten, wo sie sich nach objectiver Nothwendigkeit sehnten. Keineswegs soll also eine Verachtung der Formen, auch nicht der feineren Verzweigungen derselben, von uns ausgesprochen werden. Sie sind als nothwendige berechtigt und verdienen mindestens eben so viel Aufmerksamkeit, als die Subtilitäten in andern Wissenschaften, in der Arithmetik, Grammatik u. s. w.,

mit denen uns abzugeben wir für Pflicht halten. Hegel selbst, so gram er allem formalistischen Schlendrian war, konnte doch, einer ungerechten Geringschätzung der logischen Formen gegenüber, sich nicht enthalten, sehr nachdrücklich daran zu erinnern, daß dieselben, auch in den als scholastisch verschrieenen Ausgestaltungen, doch wohl eben so viel Interesse verdienten, als die Untersuchungen der Naturwissenschaft über neue Arten von Papagaien, Milben, Eingeweidewürmern, Schimmelpflanzen u. dgl.

Kommen also wirklich die verschiedensten Logiken für den Begriff des Urtheils und weiterhin des Schlusses im Einzelnen ziemlich auf das Nämliche, d. h. auf den Vorgang des Aristoteles, zurück, so ist seit Kant und Hegel eine Frage entstanden, die auf das Ganze geht, ob nicht die verschiedenen Formen einen innern, ihnen selber angehörigen Zusammenhang haben? Hegel fand es sonderbar, daß gerade das Denken in seinen eigenen Formen etwas entbehren sollte, was es in andern Gebieten als die Vernunft derselben findet. Er hat sich daher unaufhörlich mit dieser Untersuchung beschäftigt. Die Geschichte seines Philosophirens, wie sein Leben und seine Werke, namentlich die philosophische Propädeutik, sie uns vorlegen, zeigt uns, welche Arbeit, welchen hartnäckigen Fleiß er darauf verwendet hat. Er ist ausgegangen von den Kantischen Bestimmungen, hat sie aber dialektisch zu entwickeln versucht; ein Versuch, der vervollkommnet, aber nicht wieder aufgegeben werden kann.

Kant hatte für die Abhandlung des Urtheils die vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität aufgestellt. Hegel behielt dieselben bei und änderte nur die Stellung der beiden ersten, indem er die Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit) der Qualität folgen ließ, weil das Was das Erste ist, mit welchem sowohl das Sein an sich als das Erkennen für sich beginnt. Er benannte aber zuletzt in der Encyklopädie die verschiedenen Formen des Urtheils mit Namen, die nicht consequent und harmonisch waren. Er fing an mit dem qualitativen Urtheil, das er auch das Urtheil des Daseins nannte. Ihm ließ er das quantitative Urtheil unter dem Namen des Reflexionsurtheils folgen. Dies ist offenbar eine Ausweichung aus der Terminologie, welche den Anfang macht. Das Wort Reflexion

steht dem der Abstraction gegenüber, nicht dem der Qualität, und erinnert zunächst an das subjective Denken, an das Reflectiren; Hegel meint aber die objective Reflexion, den Zusammenhang des Einzelnen mit Anderem und hebt daher auch die Existenz als für dies Urtheil charakteristisch hervor. Entweder hätte er also, analog mit der ersten Urtheilsform, sagen müssen: quantitatives Urtheil, oder: Urtheil der Existenz. Hegelianer haben es auch geradezu das Urtheil des Wesens genannt, was sich nicht rechtfertigen läßt. Das Urtheil der Relation nannte Hegel das der Nothwendigkeit, eine Bezeichnung, die wieder nichts mit der Reflexion gemein hat und offenbar mehr an die Modalität des Urtheils, als an diejenige seiner Formen erinnert, in welcher recht eigentlich der Begriff im Verhältniß der Gattung, der Art und des Individuums hervortritt. Hingegen nannte er das modale Urtheil das Urtheil des Begriffs, weil in demselben der Begriff als solcher mit der Realität seiner Existenz verglichen werde. — Hinrichs, der zuerst außer Hegel die Logik nach ihm bearbeitete, benannte die vier Hauptformen des Urtheils als die der Begriffsbildung, Begriffsvollständigkeit, Begriffsnothwendigkeit und Begriffsfreiheit. Hier ist eben so wenig Consequenz und Harmonie und namentlich würde Niemand trotz des Deutschen Ausdrucks ohne Erklärung wissen, daß das Urtheil der Begriffsfreiheit das modale Urtheil bedeuten soll. Das Wort Freiheit bringt einen ganz schiefen Sinn in diese Materie. — Es lag nahe, in derselben die gesammte Trichotomie der Hegelschen Logik zu wiederholen und das Urtheil des Seins, des Wesens und des Begriffs zu unterscheiden. Hegel selbst sagt in einer Anmerkung zu §. 171 der Encyklopädie: „In Beziehung auf die beiden vorangegangenen Sphären des Seins und Wesens sind die bestimmten Begriffe als Urtheile Reproductionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.“ Auch diese Eintheilung ist versucht worden. Erdmann hat die Qualität, Quantität und Relation als diese Trichotomie unter den Namen des Urtheils der Unmittelbarkeit, des wesentlichen Urtheils und des begriffsgemäßen Urtheils aufgestellt, mit welchem letztern er das modale verschmolzen hat,

ſo daß dies nicht als eine beſondere Kategorie bei ihm auftritt. K. Fiſcher iſt ihm hierin gefolgt. Sieht man aber auf Hegels Logik, ſo finden wir in ihr die Qualität und Quantität als Kategorien des Seins, weshalb die Quantität nicht als das weſentliche Urtheil aufgeführt werden ſollte, das vielmehr erſt mit dem kategoriſchen Urtheil der Relation auftritt. Daß Erdmann das modale Urtheil nicht als eine ſelbſtſtändige Form gelten läßt, es vielmehr mit dem Relationsurtheil verbindet, läßt ſich ſehr wohl vertheidigen, weil die Modalität für ſich als ein Moment des ſubjectiven Erkennens der Pſychologie überwieſen werden kann. Dies kann aber, wie oft bemerkt, mit allen logiſchen Beſtimmungen geſchehen. Der objective Anhalt für die Modalität iſt der Begriff der Copula. — Nach Hegel iſt die Modalität die Einheit der Qualität und Quantität und ſo hätte man bei ihm die Modalität als Benennung der dritten Urtheilsform erwarten können, Er hätte, ihrem Inhalt gegenüber, dies nicht ohne große Neuerung vermocht, obwohl er ohne alle Sophiſtik hätte ſagen können, daß die Gattung das Maaß ihrer Arten und Individuen iſt. Es wäre doch zu wenig damit ausgedrückt worden, daß die weſentliche Allgemeinheit hier das Princip der Urtheilsbildung wird und, da das Wort Modalität ſchon einen beſtimmten Sinn für andere Formen gewonnen hat, ſo wäre die Verwirrung der Terminologie noch größer geworden. Relation mag ihm zu allgemein geſchienen haben, da jedes Urtheil eine Relation von Subject und Prädicat ausſpricht, allein Nothwendigkeit, wie er ſagt, iſt auch eine ſehr allgemeine Bezeichnung.

Wenn ſich eine Wiſſenſchaft in einem ſolchen Zuſtande befindet, wie der eben dargelegte, ſo iſt dies immer ein Symptom unvermeidlicher Kriſen. Es iſt aber auch ein drückender Zuſtand, nicht nur für die Logik ſelber, ſondern, da ſie die formale Seite der Wiſſenſchaft überhaupt beherrſchen ſoll, auch für die andern Wiſſenſchaften. Man wird daher in ſolchem Fall um ſo ſorgfältiger die ſchon beſtehenden Begriffe und die zum Bürgerrecht gelangten Benennungen zu berückſichtigen haben, um nicht durch fremdartige Neuerungen die Mißverſtändlichkeit noch zu vergrößern. Ein ſolches Verfahren wird jedoch nur dann einiger-

machen Aussicht auf Erfolg haben, wenn es sich so genau als möglich der Sache anschließt. Diese besteht hier in dem Verhältniß von Subject und Prädicat. Hieraus ergibt sich:

1) die Nothwendigkeit, daß das Moment des Begriffs, welches als Subject durch ein anderes als Prädicat bestimmt wird, sich positiv oder negativ zu demselben verhalten kann. Das Subject ist hier erst Subject überhaupt. Was es ist, wird in seinem Prädicat gesetzt; dies gibt eine Qualität als den Inhalt des Subjectes an. Entweder wird derselbe als im Subject vorhanden oder nichtvorhanden gesetzt. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz eines Prädicates im Subject ist also der einfache Charakter dieses Urtheils. Welche besondere Bestimmtheit das Prädicat habe, ist noch vollkommen gleichgültig. Daß das Subject unter seinen Prädicaten auch dieses gerade besitzt, erscheint sowohl für es selbst wie für uns zunächst als zufällig, obwohl, wenn das Prädicat ihm nicht blos von uns subjectiv beigelegt, vielmehr ihm auch objectiv zukommen soll, die Inhärenz möglich, also relativ eine dem Subject durch seinen Begriff nothwendige sein muß.

2) Diese Nothwendigkeit hat aber sofort an dem Subject selbst ihre Grenze, sofern die Bestimmtheit des Prädicats nur diesem oder mehren oder allen Subjecten des Begriffs inhärirt. Mit diesem Verhältniß tritt der Umfang hervor, den der Inhalt des Prädicates innerhalb der Subjecte des Begriffs zu haben vermag. Dies ist eine quantitative Bestimmung, jedoch nicht in dem Sinn, als ob die Größe des Prädicats als solche dadurch begrenzt würde, sondern in dem Sinn, daß die Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit der Begriffsmomente hier erst relativ in der äußerlichen Form der Einheit, Vielheit und Allheit erscheint. In der alten Logik bediente man sich für die Inhärenz eines Prädicats in einem Subject des Ausdrucks, daß das Subject dem Prädicat subordinirt werde, für die quantitative Beziehung aber des Ausdrucks, daß das Subject dem Prädicat subsumirt werde. Man kann daher dies Urtheil das der Subsumtion nennen.

3) Der wahre Grund aber dieser Subsumtion liegt in der Einheit des Begriffs, der sich selbst zu seinen Unterschieden

bestimmt. Hier ist es nicht blos der Inhalt des Subjects, der im Prädicat, nicht blos der Umfang des Prädicates, der im Subjecte gesetzt wird, sondern es ist das innere Verhältniß, in welchem Subject und Prädicat dadurch zu einander stehen, daß das Prädicat seinem Subject von vorn herein immanent ist. Die Nothwendigkeit ihrer Einheit ist folglich nicht mehr eine relative, sondern absolute. Die Bezeichnung dieses Urtheils als das der Relation soll eben das Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ausdrücken; will man jedoch die Unbestimmtheit entfernen, die in dem Wort Relation liegt, so kann man passender Immanenz dafür setzen, weil dies Wort im Gegensatz zur Zufälligkeit der Inhärenz und zur Aeußerlichkeit der Subsumtion die Nothwendigkeit der Selbstbestimmung des Subjects zu seinen Prädicaten, das generische, specifische oder individuelle Inwohnen des Prädicates im Subject, ausspricht. In der Kantischen Terminologie wurde freilich Inhärenz besonders auch für das Accidens in der Substanz gebraucht.

Diese drei Formen des Urtheils der Inhärenz, Subsumtion und Immanenz stehen ganz klar da und entwickeln sich consequent auseinander in aufsteigender Linie; allein sie enthalten nur das Verhältniß von Subject und Prädicat als den Mittelpunct des Urtheils und lassen die Entwicklung der Copula zurück, die in ihnen noch das einfache Setzen der unmittelbaren Identität von Subject und Prädicat ist. In der Nothwendigkeit der Immanenz liegt jedoch auch das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit und in sofern dies sich als Bestimmung der Copula entwickelt, hebt sich das Urtheil zum Schluß auf. So entsteht das sogenannte modale Urtheil, welches mit jenen andern Formen nicht gleichgestellt werden kann, da es schon die Auflösung des Urtheils enthält. In der formalen Logik wird es ebenfalls als ein nur subjectives behandelt, worin das Verhältniß der Gewißheit zur Wahrheit sich darstelle, weil es assertorisch die Wirklichkeit als eine mögliche, problematisch die Möglichkeit als eine wirkliche, apodiktisch die Nothwendigkeit als die einzig mögliche Wirklichkeit setzt. Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit sind jedoch Bestimmungen von objectiven Charakter, wenn auch wir es sind, die wir

das Sein, das Seinkönnen und das Seinmüssen als unser Urtheil aussprechen. Diese Modalität der Copula muß daher eine Gruppe für sich bilden, welche den Uebergang aus der Form des Urtheils zu der des Schlusses macht.

I.

Die Inhärenz der Qualität.

Das Urtheil überhaupt ist das Verhältniß, in welches ein Moment des Begriffs zu einem andern tritt. Wie dies geschieht, macht den Unterschied in den Formen des Urtheils aus. Das Moment, welches durch ein anderes bestimmt wird, ist, als diesem unterworfen, das Subject; das, welches als das bestimmende vom Subject ausgesagt wird, das Prädicat. In ihrer Beziehung auf einander erscheinen sie als selbstständig und die Beziehung selber als eine ihnen äußerliche. Soll aber die Synthesis von Subject und Prädicat einen Sinn haben, so muß das Prädicat den Inhalt des Subjectes ausmachen. Es muß ihm inhäriren. Wird ein Prädicat auf ein Subject bezogen, ohne in ihm enthalten zu sein, so ist die Nichtinhärenz die nothwendige Bestimmung desselben. Wird ein Subject durch ein Prädicat als ein ihm inhärirendes bestimmt, so gibt dies ein positives oder affirmatives Urtheil; das Subject hat alsdann diese allgemeine Bestimmtheit. — Wird hingegen ein Subject dadurch bestimmt, daß ein Prädicat als ein ihm nicht inhärirendes von ihm ausgeschlossen wird, so gibt dies ein negatives Urtheil. Das Subject hat dann nicht diese allgemeine Bestimmtheit. Statt ihrer kann es aber eine andere haben. Die Allgemeinheit des Prädicats ist also nur eine Besonderheit. Durch das Ausschließen einer Bestimmtheit erzeugt sich die Unbestimmtheit, welche andere Bestimmtheit an die Stelle der negativ ausgeschlossenen gesetzt werden könne. Die positive Negation eines Prädicates ist auch blos eine negative Begrenzung, weshalb das Urtheil nach dieser Seite hin ein limitatives genannt wird. Insofern durch das Ausschließen eines Prädicats vom Subject zunächst nur dies selber übrig bleibt, kann auch nur es selber zu seinem Prädicat werden. Das Subject ist

das Subject. Dieſe Tautologie iſt die Verwandlung des limitativen Urtheils in das identiſche.

Das Subject dieſer erſten Urtheilsform iſt irgend ein Begriff, der als ein für ſich ſelbſtſtändiges Abſtractum geſetzt wird; das Prädicat derſelben iſt gleichfalls irgend ein Begriff, der auch als ein für ſich ſelbſtſtändiges Abſtractum genommen wird; indem ſie aber aufeinander bezogen werden, hebt ſich dieſe abſtracte Sebſtſtändigkeit auf, denn das Subject erſcheint darin als diejenige Exiſtenz, in welcher das Prädicat ſelber erſt ſeine Exiſtenz gewinnt. Das Prädicat als ein Abſtractum reicht zwar weiter, als dieſe ſeine Exiſtenz in dieſem Subject, aber auch das Subject braucht keineswegs in dies Eine Prädicat aufzugehen, ſondern iſt die Möglichkeit, außer ihm viele andere zu haben. Wir nennen die Inhärenz der Prädicate im Subject von Seiten des Subjects ein Haben derſelben, um die relative Selbſtſtändigkeit des Subjects gegen ſeine Prädicate, das Uebergreifen ſeiner Einheit über ihre Unterſchiede, zu bezeichnen. Dem Prädicat gegenüber hat das Subject die Bedeutung des Einzelnen, dem Subject gegenüber das Prädicat die Bedeutung des Allgemeinen und die Form des Urtheils iſt daher: das Einzelne iſt ein Allgemeines, womit natürlich eben ſowohl geſagt iſt: das Allgemeine iſt ein Einzelnes.

Aber die Allgemeinheit iſt hier noch nicht näher beſtimmt. Sie iſt nur irgend eine Beſtimmtheit, eine Qualität, die eben ſowohl eine dem Subject weſentliche als unweſentliche ſein kann. Dem unmittelbaren Sein des Prädicats im Subject iſt dieſer Unterſchied noch gleichgültig und die Beſtimmtheit daher noch eine zufällige, die für das Subject möglich ſein muß, ihm jedoch noch nicht durchaus nothwendig zu ſein braucht. Nothwendig für das Urtheil der Inhärenz iſt nur ihr Daſein im Subject. Daß jedoch, wie Hegel behauptet, die Beſtimmtheit eine ſinnliche ſein müſſe, iſt ein Irrthum. Man möchte faſt glauben, daß das ewige Beiſpiel der Logiker für dieſe Sphäre: die Roſe iſt roth, ihn zu dieſer Aeußerung verführt hat. Aber Qualität kann ja auch im Nichtſinnlichen ſtattfinden. Cajus iſt zornig; Lichtenberg iſt witzig; die Geſellſchaft iſt langweilig u. ſ. w., ſind vollkommen poſitive Urtheile, obwohl das

Prädicat in ihnen keineswegs ein sinnliches ist. Der tiefere Grund für Hegels Beschränkung dieser Urtheilsform auf die sinnliche Qualität liegt bei ihm wohl darin, daß er das Inhärenzurtheil scharf vom kategorischen hat abschneiden wollen. Diese Tendenz ist berechtigt, allein, wie schon bemerkt, ist die genauere Unterscheidung des Prädicats auf der Stufe der bloßen Inhärenz noch gar nicht vorhanden, denn es setzt nur eine Bestimmtheit überhaupt. Die Schwierigkeit aber, die man in Hegels Unterscheidung hat finden wollen, als ob nämlich der Begriff des positiven Urtheils zu sehr verengt werde, wenn das Prädicat der Inhärenz den Charakter der Zufälligkeit haben solle, ist gar nicht vorhanden, weil das kategorische Urtheil als die höhere Form das qualitative Urtheil in sich aufhebt. *Jedes kategorische Urtheil ist zugleich ein qualitatives, aber nicht jedes qualitative auch ein kategorisches.* Diesen Unterschied hervorzuheben hat Hegel vollkommen Recht. Wenn geurtheilt wird: der Kreis ist eine geschlossene Curve, so ist in dem Prädicat auch eine qualitative Bestimmtheit des Subjects gesetzt, allein eine solche, in welcher zugleich die wesentliche Natur des Kreises angegeben wird. Wird hingegen geurtheilt: der Kreis ist groß, so ist dies ein nur qualitatives Urtheil, denn durch die Größe wird er nicht zum Kreise. Das Urtheil: der Kreis ist klein, ist ein entgegengesetztes, ohne das Wesen des Kreises zu ändern. Wollte man aber urtheilen: der Kreis ist eine nicht geschlossene Curve, so würde man damit den Begriff des Kreises selbst aufheben. Das Prädicat des Inhärenzurtheils wird natürlich *relativ* ein dem Subject nothwendiges sein müssen, weil es ihm sonst gar nicht zukommen könnte. Diese relative Nothwendigkeit hat ihren wahren Grund wieder in der absoluten, die jedoch hier noch nicht gesetzt wird.

a. Das positive Urtheil.

Das Subject bestimmt sich durch ein Prädicat überhaupt. Es wird demselben subordinirt, weil es einen Unterschied des Subjectes von sich selbst zum Inhalt hat. Das Einzelne ist ein Allgemeines: der Himmel ist blau; Paris ist eine Hauptstadt;

der Tiberfluß sieht gelb aus; die herrschende Mode ist häßlich u. s. w. Das Prädicat an sich, als eine abstracte Allgemeinheit, ist die Möglichkeit, sich verschiedene Subjecte unterzuordnen, denn nicht der Himmel allein ist blau, nicht Paris allein ist eine Hauptstadt u. s. w. In der Form der Abstraction erscheint es gleichgültig und zufällig, welche Subjecte diesem Prädicat des Blauen, Gelben, Häßlichen u. s. f. unterworfen werden, allein eben dieses Allgemeine hat erst in den Subjecten concrete Existenz. Wird also geurtheilt: das Einzelne ist ein Allgemeines; so muß auch geurtheilt werden: das Allgemeine ist ein Einzelnes, denn ein Blau, das nicht das Blau eines bestimmten Gegenstandes; eine Hauptstadt, welche nicht die eines bestimmten Landes wäre u. s. w., existirt nicht.

Aber das Prädicat, unter welches ein Subject subsumirt wird, ist nicht nothwendig das einzige ihm inhärirende. Es ist nur eine der Bestimmtheiten, die es möglicher Weise besitzt, denn es kann außer und neben ihm noch andere haben; d. h. die im Prädicat gesetzte Allgemeinheit ist nur eine *besondere*, denn das Subject bestimmt sich auch noch in andern Prädicaten, die ihm folglich *coordinirt* sind. Der Himmel ist auch grau; Paris ist auch eine Industriestadt; der Tiberfluß ist auch schmutzig; die Mode ist auch reizend u. s. w. Wird nun eine Allgemeinheit von dem Subject ausgeschlossen, so entsteht das negative Urtheil.

b. Das negative Urtheil.

Das positive Urtheil setzt das Dasein, das negative setzt das *Nichtdasein* einer Bestimmtheit im Subject. Das positive Urtheil schließt, indem es gesetzt wird, die seinem Inhalt entgegengesetzte Bestimmtheit direct aus. Der Kreis, welcher groß ist, ist nicht klein; die Gesellschaft, welche langweilig ist, ist nicht unterhaltend; der Himmel, welcher blau ist, ist nicht grau u. s. w. Wird nun eine Bestimmtheit nur negativ von einem Subject ausgeschlossen, so wird damit *nur indirect* eine andere gesetzt. Das negative Urtheil bringt also nur die Besonderheit der Allgemeinheit, die im Subject überhaupt liegt, zum Vorschein. Der Kreis ist nicht klein, enthält zunächst weiter nichts, als das Nicht-

dasein der Kleinheit; indirect das Gegentheil. Die Gesellschaft ist nicht langweilig, schließt zunächst nur das Dasein der Langeweile von ihr aus; in diesem Nichtdasein liegt indirect das Gegentheil u. s. w. Das negative Urtheil ist insofern, weil es die Möglichkeit anderer Besonderheiten setzt, unbestimmt. Es begrenzt das Subject nur durch Ausschließen eines Prädicats; es ist limitativ.

c. Das limitative Urtheil.

Das negative Urtheil als solches ist ein bestimmtes, denn es schließt vom Subject mit Entschiedenheit eine Bestimmtheit aus. Weil es aber keine andere setzt, so bleibt es zunächst unbestimmt, welche andere Bestimmtheit dem Subject zukomme. Die nur negative Begrenzung läßt also offen, was für ein Prädicat dem Subject inhärire. In der Form ist mithin zwischen dem negativen und dem limitativen Urtheil kein sonderlicher Unterschied. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Negation ausdrücklich für das Subject gesetzt wird, das Urtheil mithin nicht ein einfach negatives, sondern ein affirmativ negatives ist. In der abstracten Form lautet freilich das eine wie das andere nur a ist nicht b, allein in concreter Beziehung wird das Prädicat positiv gesetzt, indem es zugleich durch die Negation vom Subject ausgeschlossen wird. Eben deshalb sind unendlich viele andere Prädicate möglich, denn wenn das Subject nicht diese Bestimmtheit hat, so kann es doch sehr wohl eine andere haben; oder vielmehr es kann nicht nur, sondern es muß eine andere haben. Das Urtheil wird durch die negative Begrenzung ein unendliches; Unendlichkeit bedeutet hier jedoch nur die an sich unbegrenzte Möglichkeit der andern positiven Bestimmtheit. Der Kreis ist eine nicht gerade Linie, ist ein solch unendliches, affirmativ negatives Urtheil, denn die gerade Linie wird als Prädicat gesetzt, aber negativ, weil diese Bestimmtheit zugleich zurückgenommen wird. Was für eine Linie der Kreis sei, wird durch das Ausschließen der geraden nicht gesetzt; nur diese positive Bestimmtheit wird von ihm ausgeschlossen. Trendelnburg bemerkt richtig, daß das Urtheil: Er ruft mich nicht; ein negatives sei, denn hier gehört das Nicht zu Rufen, zum

Prädicat; hingegen das Urtheil: Er ruft nicht mich; sei ein unendliches, denn es wird in ihm, indem ich zur Ausnahme gemacht werde, nicht gesagt, wen er rufe. Hier sind unbestimmt viele Andere möglich. Die im Prädicat selbst enthaltene Negation bildet weder ein negatives, noch ein limitatives Urtheil, sondern ein positives z. B., die Seele ist immateriell, der Mensch ist unsterblich, das Licht ist imponderabel, Cajus ist unglücklich u. s. w.

Das negative Urtheil geht durch sich selbst in die Unendlichkeit des limitativen über und dies kehrt aus der Negation in das positive zurück. Wird die Limitation in einer positiven Form ausgedrückt, die zu dem Subject in gar keinem Begriffsverhältniß steht, so ist dies eine Absurdität, weil der Inhalt des Prädicats, als ein dem Subject unangemessener, trotz seiner Positivität nichtssagend ist. Urtheile, wie die Logiken sie hier anführen, Gott ist kein Tisch, der Tisch ist kein Planet, der Geist ist kein Elephant u. s. w., erscheinen mit Recht läppisch, weil ihre Bestimmung dem Begriff des Urtheils widerspricht, im Prädicat positiv eine Bestimmtheit des Subjects zu setzen oder negativ eine von ihm auszuschließen, die nicht in ihm da ist, sich jedoch nicht absolut heterogen zu ihm zu verhalten. Das Urtheil: der Kreis ist nicht eine gerade Linie, ist ein unendliches Urtheil, aber kein absurdes, denn der Kreis ist eine Linie, wenn auch von anderer Qualität, als die gerade. Gott aber und ein Tisch sind zu einander verhältnißlos. So grell, wie in den angeführten Schulbeispielen, tritt der Widerspruch nicht überall in solchen Urtheilen hervor, es wäre denn bei den Komikern, wenn sie die Borniertheit des Pöbels schildern wollen, der sich des Denkens unterfängt, worin besonders Shakespeare so unübertrefflich ist. Im Leben aber sind solche Urtheile häufiger, als man glaubt, ja in den Wissenschaften sind sie nicht selten in den Einleitungen anzutreffen, die sich den Weg zu ihrem Gegenstande mit dem Zurückweisen von Vorstellungen bahnen, welche das Subject mit Prädicaten beschweren, die einen ganz fremdartigen Inhalt haben.

Schließt das Subject im unendlichen Urtheil das Prädicat von sich aus, indem es dasselbe setzt, so soll nach Hegel der Widerspruch auch als ein nothwendiges Prädicat gesetzt werden können und das Urtheil dann nicht blos im gewöhnlichen

Sinn, ſondern in poſitiver Weiſe unendlich ſein. Er führt z. B. an, daß der Diebſtahl als eine verbrecheriſche Handlung ein affirmativ negatives Urtheil ſei. Er ſei eine Handlung, aber als eine verbrecheriſche hebe er den poſitiven Begriff der Handlung, die nämlich das Gute und Rechte verwirklichen ſollte, auf. Es ſei alſo ein poſitiver Widerſpruch in dem Diebſtahl enthalten, weil dieſe Handlung, obwohl ein poſitives Daſein, doch ihrem Begriff nach negativ ſei. Man muß Hegel dies zugeben, allein zunächſt würde doch jenes Urtheil nur als ein poſitives Inhärenzurtheil betrachtet werden können. Es handelt ſich bei ihm ſchon um eine kategoriſche Beſtimmung, nicht blos um eine einfach poſitive, ſobald der Widerſpruch zwiſchen dem Seinſollen der Handlung und der empiriſch vorhandenen That hervorgehoben werden ſoll. Hegel nennt das Verbrechen eine widerſinnige Handlung; mit Recht; das Urtheil aber, welches ein widerſinniges iſt, wie die oben angeführten Abſurditäten, iſt mit dieſem kategoriſchen Urtheil, welches den ethiſchen allgemeinen Werth einer Handlung betrifft, gewiß nicht zuſammen zu werfen und der Name eines unendlichen Urtheils erſcheint dafür nicht paſſend. Wie ſchwer es freilich iſt, bei ſolchen Unterſuchungen der Logik die rechte Grenze einzuhalten, können wir daraus ermeſſen, daß Ariſtoteles bei dem Inhärenzurtheil durch den Begriff des ὄνομὰ ἀόριστον in's Grammatiſche hineingeräth, indem er ſich mit dem Nichtmenſchen und dem Nichtlöwen zu ſchaffen macht, während Trendelnburg, weil er anerkennt, daß das ſubjective Urtheilen nur das Gegenbild eines realen Proceſſes ſein könne, dabei in's Metaphyſiſche ſich einläßt, denn er ſagt in den Logiſchen Unterſuchungen: II, 83: „Wie ſich die Subſtanz in der Thätigkeit aufſchließt, ſo äußert ſich der Inhalt des Begriffs in der Ausſage des Urtheils. Zunächſt geſchieht beides poſitiv, und es ſtellt das bejahende Urtheil die erzeugende Thätigkeit der Dinge dar. Mit der Beſtimmtheit der erzeugenden Thätigkeit iſt eine abweiſende eins. Dieſer aus dem poſitiven Weſen der Dinge hervorgehenden zurücktreibenden Thätigkeit, durch welche das Ding ſich erhält, indem es Fremdes abſtößt, entſpricht das verneinende Urtheil. Inwiefern jenes Setzen und Erzeugen vereinigend und alſo anziehend wirkt, jede Selbſterhaltung ſcheidend und alſo abſtoßend:

ſo mag man ſagen, daß die Bejahung und die Verneinung des Urtheils in der Attraction und Repulſion der Dinge den Grund ihrer Wahrheit haben. — Man begreift das bejahende und verneinende Urtheil unter die Qualität. Wenn es darum geſchieht, weil man das Weſen alles Urtheilens zunächſt in ein Beilegen oder Abſprechen ſetzt, ſo dürfen wir dieſe flache Anſicht nicht anerkennen. Inwiefern aber jede Thätigkeit in ſich ſelbſt die doppelte Richtung des Setzens und Ausſchließens qualitativ unterſcheidet, mag das Urtheil des Inhalts, das die Thätigkeit aufzufaſſen beſtimmt iſt, als bejahend oder verneinend unter die Qualität fallen." Das unendliche Urtheil möchte Trendelnburg lieber das unbeſtimmte nennen.

Schließt nun das Subject die Beſtimmtheit von ſich aus, ſo bleibt poſitiv nur es ſelber für ſich als Prädicat übrig und das unbeſtimmte Urtheil wird zu dem beſtimmten: das Subject iſt das Subject. Dies Urtheil iſt das ſogenannte identiſche oder mathematiſche, daß a gleich a iſt; oder auch das tautologiſche, weil das Prädicat nur die Wiederholung des Subjectes wird, weshalb auch dieſe Form des Urtheils als nichtsſagend erſcheint. Sie iſt im gewöhnlichen Leben ein häufiger Selbſtbetrug, aber auch in den Wiſſenſchaften iſt ſie einheimiſcher, als man glauben ſollte. Oft wird ein feierlicher Anlauf zu Definitionen genommen, der, im lächerlichen Widerſpiel zu ſeinem Pomp, mit dem Prädicat in das Subject zurückfällt. Daß man, namentlich in der Theologie und Phyſik, ſich dergleichen Tautologien mit ſo vieler Akriſie gefallen läßt, hat ſeinen Grund in der Kunſt, mit welcher man die Identität des Prädicates und Subjectes vornehm zu verbergen verſteht. Es ſind vorzüglich die Nominaldefinitionen, welche Hallucinationen dieſer Art maskiren, indem man ein Griechiſches oder Lateiniſches Wort in eines der neueren Sprachen überſetzt und damit den Schein erregt, als ob das Subject, das nach wie vor ein todter Name bleibt, beſtimmt ſei. Daß ein Subject ſich in ſeinem Prädicat ſelbſt erreicht, ſo daß die Definition umgekehrt und das Prädicat mit vollſtändiger Erſchöpfung des Begriffs auch als Subject geſetzt werden kann, iſt etwas ganz Anderes, als eine nackte Wiederholung des Subjects im

Prädicat. Wenn geurtheilt wird: die Vernunft ist das System der logischen Kategorien; so ist die Umkehrung: das System der logischen Kategorien ist die Vernunft, eben so wahr. Subject und Prädicat decken einander. Wird aber gesagt: die Vernunft ist die Vernunft; Gott ist Gott; die Politik ist die Staatswissenschaft; die Arithmetik ist die Zahlwissenschaft u. dgl., so ist das nur eine Tautologie. Die Ciceronianische Beredsamkeit ist die Mutter der schönklingenden Redensarten, mit denen solche Leerheiten eingeführt zu werden pflegen, indem an das allgemeine Bewußtsein mit der Voraussetzung appellirt wird, daß man eigentlich schon wisse, um was es sich handle und daß man daher an den Begriff nur zu erinnern brauche; inter omnes enim constat; oder notum, imo notissimum est omnibus; oder quis est, qui nesciat; oder in scholis antiquitus recte traditum est — quod etc. Ist nun aber das Einzelne als das Einzelne das Resultat der Entwicklung des Inhärenzurtheils, so ergibt sich, daß dasselbe nicht mehr das Einzelne überhaupt, sondern das bestimmte Einzelne, dies Einzelne ist. Das Prädicat gehört nicht einem Subjecte überhaupt, nur diesem concreten Subjecte an. Das negative Urtheil geht also in das affirmativ-negative oder limitative über, das zum unbestimmten (indefiniten) und damit, in Ansehung des möglichen positiven Prädicats, zum unendlichen (infiniten) wird. Wird kein Prädicat gesetzt, so bleibt nur das Subject als Prädicat. Das indefinite oder infinite Urtheil wird zum identischen (oder mathematischen oder tautologischen) das nichts, als das Subject durch sich selbst bestimmt. Das Subject aber ist in concreto dies bestimmte, ein singuläres Subject.

II.

Die Subsumtion der Quantität.

Die Dialektik des Urtheils, wie Hegel sie versucht hat, ist als eine unmögliche bestritten worden, weil der Inhalt und nicht die Form das Urtheil bestimmen soll. Trendelnburg a. a. O. II. 206 sagt ausdrücklich: „Bloßen Formen wird ein Leben zugeschrieben, das sie nirgends haben. Eine

ſolche Dialektik der Urtheilsformen iſt nicht viel beſſer, als wenn man die Organe der Ortsbewegung, die Werkzeuge des Schwimmens, Fliegens, Gehens, Kriechens ſo ordnete und darſtellte, daß das eine aus dem andern entſpringen ſollte. Man könnte in der Vergleichung Verwandtſchaft und Uebergänge erſinnen. Aber die Formen hätten doch einen andern Urſprung. Sie ſtammen nicht in fortſchreitendem Gange auseinander, und man wird ſie nur begreifen, wenn man auf das Element ſieht, für das ſie beſtimmt ſind, auf den Leib, den ſie bewegen ſollen u. ſ. w. Solche Organe, vom Zweck des Inhalts erzeugt, ſind auch die Urtheile, und vergebens pflanzt man mit gewaltſamer Phantaſie, die man Dialektik nennt, den unſelbſtſtändigen Formen eine ſelbſtſtändige Entwicklung ein."

Sollte in dieſer Verurtheilung eines dialektiſchen Zuſammenhangs der Urtheilsform nicht ein Irrthum liegen? In der logiſchen Wiſſenſchaft iſt die Form des Urtheils der Inhalt. Es kann für ſie kein Vorwurf ſein, daß ſie die Form als ſolche, abgeſehen von einer Erfüllung derſelben mit concretem Inhalt, zum Gegenſtande macht. Der Inhalt des Urtheils iſt der *Unterſchied des Verhältniſſes*, in welches die *Momente des Begriffs* zu einander treten können. Dieſe Momente, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne, ſind aber an und für ſich eine Einheit und beziehen ſich daher *durch ſich ſelbſt* auf einander. Ein Urtheil als eine Function der ſubjectiven Intelligenz iſt wahr, nur ſofern es dieſen objectiven Zuſammenhang enthält. Worin aber kann das Verhältniß der verſchiedenen Urtheilsformen unter einander beſtehen, wenn nicht darin, daß ſie eine Stufenreihe bilden, in welcher Schritt vor Schritt die Form von der unmittelbaren Zufälligkeit ſich bis zur Vermittelung der abſoluten Nothwendigkeit erhebt? Muß nicht in dieſer Reihe das erſte Urtheil in ſeiner Form ſelbſt den Uebergang zu der ihm nächſten beſitzen, bis mit der Vollendung des Urtheils ſeine Form ſich ſelber aufhebt, weil ſie nämlich eine andere, die des Schluſſes, hervorbringt? Entſteht alſo in der That nicht eine Form *aus der andern*? Dies Auseinander iſt freilich nicht ſo zu verſtehen, als ob eine Form ſich allmälig in eine andere veränderte, denn jede iſt von der andern

qualitativ unterſchieden. So aber iſt die Dialektik nirgends vorhanden und das Urtheil macht davon keine Ausnahme. Das von Trendelnburg herbeigezogene Beiſpiel von den verſchiedenen Bewegungsorganen widerlegt die Logik nicht; es unterſtützt ſie, denn die comparative Anatomie zeigt uns ganz unzweifelhaft, daß die Floſſe, der Flügel, der Fuß und Arm unter einander in einem innigen Zuſammenhang ſtehen, der natürlich die Form des Organes auch für das Element, in welchem es ſich bewegen ſoll, angemeſſen geſtaltet. Das Schwimmen iſt vom Fliegen unterſchieden; es iſt eine für ſich ſelbſtſtändige Form; die Bewegung des Schwimmens geht nicht in die des Fliegens über, ſo lange ein Thier nur Floſſen hat, ſo lange es alſo nur ein Fiſch iſt. Der fliegende Fiſch fliegt nicht wirklich, er ſpringt nur durch die Luft; allein der Begriff der organiſchen Bewegung muß offenbar alle Subſtrate derſelben enthalten und der Anatom wird daher nicht blos Verwandtſchaft und Uebergänge erſinnen, wie Trendelnburg ſagt, ſondern er wird ſie finden. Er wird uns zeigen, wo die Bildung der Floſſe und des Flügels am nächſten in ihrer Structur ſich berühren und wo ſie am Weiteſten auseinandergehen, weil das eine Organ zum Rudern im Waſſer, das andere zum Schwingen in der Luft beſtimmt iſt. Das Bewegungsorgan iſt nur ein Moment des totalen Organismus und ſo auch das Urtheil nur ein Moment des totalen Begriffs. Das Hervorgehen einer Form aus der andern iſt nicht ein Anderswerden der einzelnen Form, als ob die Floſſe zum Flügel, der Flügel zum Arme würde, oder als ob die Qualität des Urtheils zur Quantität und dieſe zur Immanenz ſich umwandelte, ſondern die Umgeſtaltung iſt eine ideelle, auf dem Grunde des Begriffs ſich vollziehende. Nicht dieſe Floſſe wird zum Flügel, ſondern mit der höhern Geſtaltung des Organismus entſteht auch eine entſprechende Umbildung des Bewegungsorgans. Und ſo geht nicht die Inhärenz als ſolche in die Subſumtion, ſondern das Urtheil geht von der Form der Inhärenz zu der der Subſumtion über, weil es ihm nothwendig iſt, daß das Verhältniß von Subject und Prädicat nicht blos von Seiten des Prädicats, ſondern auch von Seiten des Subjects beſtimmt werde. Dieſer Zuſammen-

hang hat sich aber durch die Entwicklung des Inhärenzurtheils als ein Resultat herausgestellt.

Das Subject ist das Prädicat oder das Einzelne ist ein Allgemeines, ist das positive Urtheil. Das Subject ist aber möglicher Weise auch nicht das Prädicat; das Einzelne ist also nicht dies Allgemeine, mithin ein anderes. Die Allgemeinheit des Prädicates ist folglich eine besondere. Das Urtheil als negatives setzt den Unterschied der Prädicate. Es bleibt also übrig, daß das Subject sich negativ durch das Ausschließen eines positiven Prädicats bestimmt und damit, weil dies Bestimmen des limitativen Urtheils nichts bestimmt, als die Nichtinhärenz des Prädicates, nur sich selbst als Prädicat setzen kann. Das Einzelne ist nicht dies Besondere, es ist nur dies Einzelne.

Warum soll man nun nicht sagen dürfen, daß hiermit das Urtheil zum singulären geworden sei? Oder warum soll es falsch sein, zu behaupten, daß das positive Urtheil in's negative und das negative in's limitative übergehe? Dann müßten wir auch nicht sagen dürfen, daß der Punct in die Linie, die Linie in die Fläche übergehe, denn Punct, Linie und Fläche sind auch gegeneinander selbstständige Formen. Und dennoch hebt die Fläche die Linie, die Linie den Punct in sich auf. Umgekehrt also hebt der Punct sich zur Linie, die Linie sich zur Fläche auf. Jedermann wird zugeben, daß das limitative Urtheil ohne das negative und positive unmöglich ist, ferner daß das negative das positive voraussetzt. Warum soll es nun falsch sein, zu sagen, das positive hebe sich zum negativen, das negative zum limitativen auf? Erklärt nicht Trendelnburg das bloße Beilegen oder Absprechen einer Bestimmung für eine flache Ansicht? Geht er nicht, um den Unterschied, des Positiven vom Negativen zu begründen, auf den Begriff der Substanz und einer entgegengesetzten Richtung ihrer Thätigkeit zurück? Sucht er nicht im Begriff der Bewegung nach einem allgemeinen Princip für die Ableitung der besondern logischen Formen?

Wir haben schon oben die niederschlagende Erfahrung erwähnt, daß die Logik, eine mehrtausendjährige Wissenschaft, auch in elementaren Bestimmungen noch zu keiner völligen Sicherheit und Harmonie gelangt zu sein scheine, aber auch

bemerklich gemacht, daß der Widerſpruch der verſchiedenen Bearbeitungen der Logik ſich mehr auf unweſentliche Unterſchiede beziehe. Die meiſten reproduciren ein herkömmliches Material und ſelbſt, wo höhere Intentionen ſich hervorwagen, finden wir zuletzt oft nur die alten ſcholaſtiſchen Regeln und Beiſpiele als eigentlichen Kern. Die große Willkür, mit welcher dieſer Stoff bald ſo bald ſo geordnet wird, bringt den Schein der Neuheit hervor. Die Abweichungen der Logik ſind nun vorzüglich groß bei dem Subſumtionsurtheil. Der methaphyſiſchen Grundlage nach iſt es als das der Quantität oder des Umfangs dem Inhärenzurtheil als dem der Qualität oder des Inhalts entgegengeſetzt. Als Act unſeres ſubjectiven Denkens betrachtet erſcheint es als ein Zuſammenfaſſen, das ſich auf die Vollſtändigkeit der Subjecte bezieht, die einem Prädicat ſubſumirt werden ſollen. Die Einheit, Vielheit, Allheit tritt alſo in ein Verhältniß zur Einzelheit, Beſonderheit, Allgemeinheit. Hier liegt der Grund zu der Verwirrung die wir in dieſem Capitel der Logik mehr als in andern treffen. Die Quantität iſt eine äußerliche Grenze, während die Momente des Begriffs ſich in einer durch ſie ſelbſt geſetzten Beziehung auf einander befinden. Wir gebrauchen jedoch die Ausdrücke ſingulär, particulär und univerſell auch für die Unterſchiede des Begriffs und erzeugen damit eine Vermiſchung, welche der genaueren Beſtimmung dieſer Urtheilsform nicht günſtig iſt. Einheit, Vielheit, Allheit ſind die nothwendigen Elemente der Subſumtion, weil dieſelben den Umfang des Prädicats in den Subjecten beſtimmen. Daß man für die Vielheit auch die Kategorie der Theile, für die Allheit auch die des Ganzen heranzieht und daher auch für particulär partial, für univerſell total ſagt, iſt begreiflich. Die Subſumtion geht von dem Eins aus, welches in dem ſingulären Urtheil nur als dieſes, im particulären als eine Mehrheit, im univerſellen als die Allheit einer Anzahl erſcheint. Die Quantität als eine Beſtimmung der verſchiedenen Größe oder Stärke fällt in die Bedeutung der Qualität. Das Urtheil z. B. dieſer Staat iſt ſo und ſo viel Quadratmeilen groß, iſt ein ſinguläres, in welchem die Beſtimmung der Größe des Areals die Geltung der Qualität hat.

a. Das ſinguläre Urtheil.

Das Einzelne, mit deſſen Beſtimmung das Inhärenzurtheil ſchließt, iſt in ſeiner Wirklichkeit dieſes Einzelne. Das Subject des Prädicates iſt hier nicht mehr das Subject überhaupt, ſondern dies beſtimmte Subject. Dieſer Triangel iſt ein rechtwinkligter; dieſe Stadt iſt eine Hauptſtadt; dieſer Menſch iſt ein Neger; dieſe Geſellſchaft iſt langweilig u. ſ. w.

Da das Inhärenzurtheil in dem Subſumtionsurtheil enthalten iſt, ſo müſſen die verſchiedenen Formen deſſelben in ihm wiedererſcheinen. Das ſinguläre Urtheil ſoll, manchen Logikern zufolge, nur poſitiv ſein können. Dies iſt jedoch ein Irrthum, denn es iſt nicht abzuſehen, warum nicht das negative Urtheil ebenſowohl als ein ſinguläres möglich ſein ſoll: dieſer Triangel iſt kein rechtwinkligter; dieſe Stadt iſt keine Hauptſtadt; dieſer Menſch iſt kein Neger; dieſe Geſellſchaft iſt nicht langweilig u. ſ. w. Da nun dies Urtheil den Umfang des Prädicats in dem Subject durch die Quantität deſſelben beſtimmt, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb das Prädicat darin eine ſolche Beſchaffenheit der Reflexion haben ſolle, als Hegel ihm zuſchreibt, der als Beiſpiele anführt: dieſe Pflanze iſt heilſam; dieſer Körper iſt elaſtiſch; dieſes Inſtrument iſt nützlich; dieſe Strafe wirkt abſchreckend u. ſ. w. Eine ſolche Beſchränkung des Prädicats iſt unangemeſſen.

b. Das particuläre Urtheil.

Das Eins kann, wenn es nicht die Einzigkeit der Ausnahme iſt, in mehren Eins exiſtiren. Jedes für ſich als ein dieſes kann doch mit andern in derſelben Beziehung übereinſtimmen. Dieſe Vielen ſind alſo, was dieſe Beſtimmtheit betrifft, identiſch. Einige Triangel ſind rechtwinkligt; einige Städte ſind Hauptſtädte; einige Menſchen ſind Neger; einige Geſellſchaften ſind langweilig u. ſ. w.

Das particuläre Urtheil kann natürlich auch entweder poſitiv oder negativ ſein. Es unterſcheidet ſich jedoch von dem ſingulären in dieſer Hinſicht dadurch, daß bei ihm die eine dieſer Formen die entgegengeſetzte in ſich ſchließt, während im ſingulären Urtheil eine ſolche Beziehung noch nicht geſetzt wird, denn,

wenn dieſer Triangel rechtwinkligt iſt, ſo folgt nicht, daß jener es nicht auch ſei; oder wenn dieſe Stadt keine Hauptſtadt iſt, ſo folgt nicht, daß jene Stadt eine Hauptſtadt ſei u. ſ. w. Mit dem particulären Urtheil tritt aber der beſtimmte Unterſchied als poſitiv und negativ auf. Manche Logiker haben es wegen dieſer Gegenſeitigkeit auch ausdrücklich das reciproke Urtheil genannt. Einige Triangel ſind rechtwinkligt, ſchließt andere Triangel aus, die alſo nicht rechtwinkligt ſind; oder: einige Triangel ſind nicht rechtwinkligt, ſchließt von dieſen die rechtwinkligten aus. Einige Städte ſind Hauptſtädte; andre alſo nicht u. ſ. w. Welche andre Beſtimmung an die Stelle der ausgeſchloſſenen treten müſſe, wird noch nicht in dieſem Urtheil geſetzt.

c. Das univerſelle Urtheil.

Mehrheit oder Vielheit iſt eine unbeſtimmte Anzahl von Eins. Wird die Vielheit in ſich als Summe abgeſchloſſen, ſo wird ſie Allheit. Alle dieſe Subjecte können in demſelben Prädicat identiſch ſein oder auch nicht identiſch ſein, denn das univerſelle Urtheil kann natürlich eben ſowohl poſitiv als negativ ſein, denn es können alle dieſe Subjecte daſſelbe Prädicat haben oder nicht haben. Nur wenn man das univerſelle Urtheil der Subſumtion mit dem univerſellen Urtheil der Immanenz, d. h. dem generellen verwechſelt, kann man die Behauptung aufſtellen, daß das univerſelle Urtheil nur ein ſchlechthin gültiges ſein könne. Wegen der Verwandtſchaft der Allheit mit der Allgemeinheit behandeln die meiſten Logiker das univerſelle Urtheil als ein kategoriſches, aber ſtreng genommen — und dieſe Strenge iſt doch logiſch nothwendig — iſt das univerſelle Urtheil nur erſt das der Gemeinſchaftlichkeit eines Prädicats in allen dieſen Subjecten. Das ſinguläre Urtheil kann daher nicht weniger als das particuläre eine Inſtanz gegen die Uebereinſtimmung aller Subjecte in einem Prädicat ausmachen. Es iſt die Ausnahme, die hier möglich iſt, weil das Prädicat noch nicht nothwendiger Weiſe die Natur des Subjectes ausdrückt. Wir müſſen z. B. urtheilen, daß alle dieſſeits der Aſteroiden gelegenen Planeten unſeres Syſtems mondlos ſind, mit Ausnahme der Erde; oder daß alle Neger häßlich ſind, mit Aus-

nahme einiger Stämme u. ſ. w. Das generiſche Urtheil des kategoriſchen Urtheils iſt immer auch ein univerſelles, nicht aber iſt jedes univerſelle auch ein kategoriſches. Alle Roſen ſind farbigt, iſt ein univerſelles Urtheil, das zugleich kategoriſch iſt. Alle Roſen ſind roth, iſt ein falſches Urtheil, denn einige ſind nicht roth; ſie ſind nämlich weiß oder gelb, denn farbigt ſind alle ihrem Weſen nach; die beſondere Beſtimmtheit der Farbe aber iſt in Verhältniß zum Weſen der Roſe eben ſo accidentell, als die Begleitung oder Nichtbegleitung eines Planeten durch einen oder mehre Monde im Verhältniß zum Weſen des Planeten.

Mit dem Subſumtionsurtheil tritt daher die Scheidung des Urtheils in das nur richtige und in das wahre auf. Das Urtheil der Inhärenz eines Prädicats in dieſen Subjecten iſt ein richtiges, weil es das Daſein einer Beſtimmtheit in demſelben ausdrückt. Daß aber dies Subject oder daß mehre oder daß alle dieſe Subjecte ein gewiſſes Prädicat haben, iſt noch eben ſo zufällig, als daß ſie gerade dieſes Prädicat haben. Die Wahrheit des Urtheils wird hier weder von Seiten des Inhalts noch von Seiten des Umfangs durch die innere Nothwendigkeit der Einheit des Begriffs beſtimmt. Dieſe nur empiriſche Wahrheit, die ſubjectiv zur Uebereinſtimmung unſeres Bewußtſeins mit einem gegebenen Gegenſtande wird, iſt die Richtigkeit. Allerdings gebrauchen wir im gemeinen Leben beide Bezeichnungen, die der Richtigkeit und Wahrheit durcheinander, jedoch nicht ohne gewiſſe Schattirungen, die in dem angegebenen Unterſchiede enthalten ſind. Wir ſagen: eine richtige Rechnung, eine richtig gehende Uhr, eine richtige Vorſtellung von Etwas, eine richtige Adreſſe, eine richtige Antwort, ein richtiger Weg u. ſ. w., weil in allen dieſen Fällen eine Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit dem Gegebenen möglich iſt. Eine wahre Rechnung, eine wahr gehende Uhr u. ſ. w. ſagt man nicht. Wo wir die Wahrheit berühren, handelt es ſich um den Begriff der Sache. Eine wahrhafte Vorſtellung, der wahrhafte Weg zu Etwas, die wahre Kunſt, der wahre Glaube u. ſ. w., gehen auf die Wahrheit des Inhalts an ſich. Ein orthodoxer Glaube iſt deshalb noch nicht auch der wahre Glaube; Rechtgläubigkeit iſt noch nicht wahrhafte Religiöſität. In jeder

Kirche, in jeder Secte, iſt die Orthodoxie eine andere. Orthographie hat nur Richtigkeit der Form zu ihrem Gegenſtande u. ſ. w. Das Wahre coordiniren wir dem Guten und Schönen. Für das Gute würde man auch noch das Rechte ertragen. Wenn aber Jemand das Gute und Schöne mit dem Richtigen zuſammenſtellen wollte, ſo würden wir proteſtiren. Niemand wird von der Idee des Richtigen, wohl aber Jedermann von der des Wahren ſprechen. Das univerſelle Urtheil iſt daher, ſo lange es ein Urtheil der bloßen Subſumtion iſt, nur als limitatives unbedingt wahr, denn nicht alle Triangel ſind rechtwinkligt; nicht alle Städte ſind Hauptſtädte; nicht alle Menſchen ſind Neger; nicht alle Geſellſchaften ſind langweilig; nicht alle Planeten haben Monde; nicht alle Roſen ſind roth u. ſ. w.

III.

Die Immanenz der Relation.

Das Urtheil der Inhärenz und das der Subſumtion beſtimmen die Thatſächlichkeit des Daſeins oder Nichtdaſeins eines Prädicates in einem oder in vielen, relativ allen Subjecten, ſo weit ſie als dieſe gegeben ſind. Wenn man das Subſumtionsurtheil das Reflexionsurtheil oder das des Weſens genannt hat, ſo iſt dies ein Irrthum, inſofern das Prädicat in ihm noch ein zufälliges ſein kann und nur der Umfang deſſelben, in dem Subject genauer begrenzt wird. Wenn nun nicht blos dies Subject dies Prädicat hat, wenn nicht blos einige Subjecte in einem Prädicat identiſch ſind, ſondern wenn alle dieſe Subjecte in einem Prädicate übereinſtimmen, ſo läßt ſich daraus wohl das Vorurtheil entnehmen, daß es ihnen ein durch ihr Weſen zukommendes ſein werde. Es iſt dies ein Schluß, in welchem ſich die Empirie unaufhörlich bewegt. Unbedingt aber folgt die Weſentlichkeit noch nicht, weil alle hier noch nicht die Bedeutung der Gattung haben. Das Beiſpiel, deſſen ſich die Logiker nach Hegel für die Allheit der Subſumtion zu bedienen pflegen, beſtätigt dies. Erdmann und Kuno Fiſcher bemerken nach Hegels Vorgang, daß der Wille Aller, voluntas omnium, noch nicht der allgemeine Wille, voluntas universalis, ſei,

quae nempe secundum ipsam voluntatis naturam omnibus omnimodo necessaria esset. Wir ſehen ja oft genug in der Geſchichte, daß, was die Majorität eines Concils von Biſchöfen, oder einer Verſammlung von Volksvertretern beſchließt, keineswegs immer auch das iſt, was an und für ſich vernünftig wäre.

Die Wahrheit des Urtheils wird erſt durch die Einheit des Begriffs im Unterſchied ſeiner Momente als der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit geſetzt, denn hiermit wird das Prädicat zu einem dem Subject wirklich weſentlichen, ſo daß alle Zufälligkeit ſich aufhebt und die Beſtimmung des Inhalts zugleich mit der des Umfangs, nämlich der Gattung, der Art und des Individuums, gegeben wird. Die Relation der Momente des Begriffs iſt daher eine immanente. Was den Sprachgebrauch anbetrifft, ſo wird der Unterſchied der Momente auch hier oft mit den Ausdrücken des Singulären, Particulären und Univerſellen bezeichnet; genauer aber ſollte man dafür das Individuelle, Specifiſche und Generiſche ſagen, um die früher gerügte Vermiſchung der nur quantitativen Differenz mit der organiſchen Gliederung des Begriffs abzuſchneiden. Das Wort ſpeciell iſt zwar auch von species abgeleitet, hat aber mehr den Sinn des Uebergangs des Beſondern in das Einzelne, ja des Einzelnen ſelber erhalten wie dies namentlich auch an dem Subſtantivum: Specialität, zur Erſcheinung kommt. Specialitäten ſind Einzelheiten, wie ſie mit einer Art zuſammenhängen. In das Specielle gehen heißt ſo viel als in das Beſondere ſich einlaſſen, wie es in das Einzelne ſich fortſetzt. Die ſpecifiſche Differenz hingegen drückt umgekehrt den Uebergang des Allgemeinen in das Beſondere aus, damit aber auch den Unterſchied der Art von der Art.

Der allgemeine Begriff des Subjectes iſt hier ohne den ſeines Prädicates gar nicht zu denken; das Prädicat, als ein dem Subject natura sua immanentes, iſt ein kategoriſches. Wird alſo das Subject geſetzt, ſo muß auch ſein Prädicat geſetzt werden. Nicht wir ſind es, die dem Subject ein Prädicat beilegen, ſondern es ſelber beſtimmt ſich zu ſeinem Prädicat. Das Prädicat folgt aus ihm als ſeinem Grunde. Das kategoriſche Urtheil geht alſo durch ſich ſelbſt in das hypothetiſche

Urtheil über. Ist ein Subject seinem allgemeinen Wesen nach dies bestimmte, so folgt auch, daß ihm alle besondern Momente zukommen, die in seiner Allgemeinheit liegen und umgekehrt. Da nun aber das Subject als allgemeines oder als Gattung sich selbst in seine Besonderheiten oder Arten unterscheidet, so geht das Verhältniß, worin es zu sich selbst steht, in das disjunctive Urtheil über, welches durch die Vermittelung des Besondern das Einzelne erreicht. Im Individuum existirt nicht nur die Art, sondern durch sie auch die Gattung.

Weil sich mithin durch dies Urtheil die Zufälligkeit des Prädicats sowohl als eines nur qualitativen, wie die Unbestimmtheit des Subjects als eines nur quantitativ begrenzten aufhebt, so ist die Relation zwischen Subject und Prädicat keine relative mehr, wie bei der Inhärenz und Subsumtion, sondern sie ist eine absolute als eine nothwendige Einheit von Subject und Prädicat. Sie ist kategorisch. Dieser Ausdruck wird von der vulgären Logik eben sowohl für das Inhärenzurtheil gebraucht und wohl auch so definirt, daß das kategorische Urtheil das voraussetzungslose sei. Seitdem aber Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft das Urtheil der Qualität von dem der Relation unterschieden hat, ist es unmöglich, den dadurch bewirkten Fortschritt wieder aufzugeben und muß man dann auch den damit verbundenen Sprachgebrauch beibehalten. Kant unterschied die Relation nach den metaphysischen Kategorien der Substantialität, Causalität und Reciprocität, indem er aus der erstern durch Inhärenz des Accidens das kategorische, durch Dependenz der Wirkung von der Ursache das hypothetische und durch die Simultanität der Wechselwirkung das disjunctive Urtheil ableitete. Dies war ein großer Schritt zur Belebung der Logik. Fichte, Schelling, Hegel blieben ihm hierin treu. Indessen darf man bei jenen metaphysischen Bestimmungen nicht stehen bleiben, sondern muß, obwohl sie unstreitig in der Immanenz der Relation enthalten sind, noch weiter zu dem Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen fortgehen. Den Unterschied aber des kategorischen Urtheils vom bloßen Inhärenzurtheil muß man festhalten. Es kann unmöglich gleichgültig sein, irgend eine Bestimmtheit des Daseins überhaupt,

oder eine ſolche zu ſetzen, die an und für ſich im Begriff der Sache liegt. Daß das Immanenzurtheil das Urtheil der Inhärenz und Subſumtion in ſich aufhebt, verſteht ſich von ſelbſt. Es kann alſo poſitiv und negativ, es kann ſingulär und particulär ſein, aber die Geltung ſeines Prädicats iſt eine nothwendige.

a. Das kategoriſche Urtheil.

Das kategoriſche Urtheil ſetzt im Prädicat die dem Subject weſentliche, von ſeinem Daſein untrennbare Allgemeinheit oder Beſonderheit, welche die Allgemeinheit in ſich enthält und, in Verhältniß zu weitern Gliederungen, dem Subject gegenüber die Geltung ſeiner Allgemeinheit hat. Das Subject iſt, was es iſt, nur in ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit oder wie man gewöhnlich ſagt, in ſeiner Gattung und das Prädicat kommt daher allen unter die Einheit der Gattung befaßten Subjecten zu. Hier erhellt, daß jedes kategoriſche Urtheil als allgemeines auch ein univerſelles iſt. Der Ausdruck: alle, oder jedes, oder auch der einfache Artikel überhaupt, hat hier den Sinn der weſentlichen Allgemeinheit. Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis. Die Qualität iſt hier eine dem Weſen des Subjectes immanente. Alle Roſen ſind Pflanzen. Dafür kann man auch ſagen: jede Roſe iſt eine Pflanze oder auch die Roſe iſt eine Pflanze. Oder: alle Pflanzen ſind Organismen; alle Metalle ſind Mineralien; jede Tragödie hat eine Kataſtrophe; jeder Staat hat Geſetze; der Menſch iſt vernünftig u. ſ. w. Dies ſind kategoriſche Urtheile von unbedingter Wahrheit, wohingegen das Inhärenzurtheil als ſolches Beſtimmungen enthält, die nur qualitative oder quantitative Modificationen der kategoriſchen Nothwendigkeit ausdrücken. Eine Tragödie ohne Kataſtrophe wäre keine Tragödie; die Kataſtrophe kann aber gut oder ſchlecht motivirt ſein; dieſer Unterſchied fällt in die Qualität der Inhärenz, wie ſie in einer beſtimmten Tragödie oder auch in mehren Tragödien Daſein hat. Ein Staat kann beſſere oder ſchlechtere, harte oder milde Geſetze haben, ſo iſt dies eine qualitative Beſtimmtheit; allein ein Staat ohne Geſetze iſt unmöglich, denn nur durch die Nothwendigkeit eines

allgemeinen Willens, den alle seine Bürger zu dem ihrigen machen sollen, ist er Staat. Der Begriff des Staats ist ohne den der Gesetzlichkeit undenkbar. Ein Triangel kann in seinen Winkeln oder Seiten verschieden, er kann, als wirklicher, größer oder kleiner sein; dies sind qualitative und quantitative Differenzen seines Daseins; aber in jedem Triangel muß eine von drei Seiten umschlossene Figur existiren. Dies ist seine wesentliche, seine kategorische Bestimmtheit.

Das Beispiel Hegels in seiner Logik für das kategorische Urtheil, den Unterschied desselben von dem qualitativen zu zeigen, ist wohl nicht ganz richtig. Er sagt: dieser Ring ist gelb, sei ein qualitatives Urtheil. Das ist richtig. Wenn er aber fortfährt: dieser Ring ist von Gold, sei ein kategorisches, so ist dies offenbar auch nur ein qualitatives Urtheil, denn das Ringsein kann stattfinden ohne das von Goldsein. Ein Ring kann auch von Silber, Holz, Haaren u. s. w. sein. Wesentlich ist ihm nur das Rundsein. Das Gelbsein aber, was dem Ringe gegenüber nur eine mögliche Qualität ist, würde für das Gold eine wesentliche Bestimmtheit ausmachen und ein kategorisches Urtheil begründen, weil ein nichtgelbes Gold unmöglich ist, das Gelbsein also zur Natur des Goldes gehört. Wenn wir Gold durch Königssäure auflösen und damit seine gelbe Farbe verschwindet, so haben wir dann eben nicht blos Gold, sondern Gold und Salpetersalzsäure.

b. Das hypothetische Urtheil.

Das kategorische Urtheil setzt ein Prädicat, dessen Nichtsein die Existenz des Subjectes selber aufheben würde. Dies Prädicat ist keine nur qualitative oder quantitative Bestimmtheit, sondern eine dem Subject von Hause aus immanente als die ihm wesentliche Allgemeinheit. In der Allgemeinheit ist aber die Besonderheit als der eigene Unterschied derselben enthalten. Allgemeinheit und Besonderheit *setzen sich also gegenseitig voraus*. Weil aber die Allgemeinheit der Grund der Existenz ihrer Besonderheiten ist, so erscheint sie als die *Bedingung*, von welcher die Existenz der Besonderheit *abhängig* oder die *Folge* derselben ist. Das hypothetische Urtheil entsteht also

durch das Herausſetzen des Beſondern aus dem Allgemeinen als ſeinem Grunde. Wenn Gott gerecht iſt, ſo beſtraft er das Böſe. Dies Strafen iſt ein beſonderes Moment des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit, denn eben ſo wahr iſt das andere Moment deſſelben: wenn Gott gerecht iſt, ſo belohnt er das Gute. Die Gerechtigkeit des Willens fordert ſchlechthin, gegen die Exiſtenz des Böſen und Guten nicht gleichgültig ſein zu können. Dieſer Zuſammenhang des Begriffs kann nun in verſchiedenen Wendungen ausgeſprochen werden, z. B. wenn das Subject ſeine Gattung iſt, ſo iſt es nothwendig auch ihre Arten, oder umgekehrt: wenn das Subject eine Art iſt, ſo iſt es auch ihre Gattung. Oder: wenn dem Subject das generiſche Prädicat zukommt, ſo kommen ihm auch alle darin implicite enthaltenen ſpecifiſchen Prädicate zu, die im hypothetiſchen Urtheil explicite herausgeſetzt werden. Oder: wenn ſich das Subject nach ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit beſtimmt, ſo beſtimmt es ſich durch ſie auch zu ſeiner Beſonderheit. Ferner da das Beſondere dem Beſondern coordinirt iſt, ſo folgt in dieſer Beziehung, daß, wenn eine Beſonderheit geſetzt wird, dieſe die ihr entgegenſtehende ausſchließt. Ein bloßes Inhärenzurtheil als Bedingung einer Folge enthält keinen nothwendigen Zuſammenhang, der im Weſen des Subjects läge. Wenn Cajus reich wird, ſo wird er glücklich, iſt keine immanente Beziehung, denn man kann reich und unglücklich und kann es durch den Reichthum ſein.

Im hypothetiſchen Urtheil iſt das eine Glied das Vorglied, propositio antecedens, als die Bedingung, und das zweite Glied, das Nach- oder Hinterglied, die propositio consequens als das Bedingte. Das erſtere iſt der Grund des zweiten als ſeiner Folge, weil im Allgemeinen bereits das Beſondere an ſich enthalten iſt. Was nicht ſchon im Begriff des Subjectes liegt, kann auch nicht aus ihm folgen. Das eine Urtheil enthält den conſtitutiven Begriff, das andere den aus ihm conſecutiven. Die Folgerung erſcheint als ein Verhältniß der Abhängigkeit aus dem ſie bedingenden Begriff, aber dem allgemeinen Begriff iſt es weſentlich, ſich zu ſeiner Beſonderheit zu beſtimmen. Das Andere, was in der Folgerung geſetzt wird, iſt ſein Anderes, denn er geht wohl von ſeiner Allgemeinheit

zu einer Besonderung derselben als ihrem Unterschiede, aber er geht nicht aus seiner Einheit heraus, d. h. das Subject würde auch als allgemeines unmöglich sein, sofern ihm nicht diese Besonderheit zukäme. Hegel hat diese Beziehung in den schroffen Worten ausgedrückt, daß das Sein des hypothetischen Urtheils wesentlich das Sein eines Andern ist. Hierbei darf jedoch nicht vergessen werden, daß dies Andere der eigene Unterschied des Allgemeinen von sich selber ist. In der abstracten Formulirung lautet das hypothetische Urtheil: wenn a ist, so ist b. Hierin erscheint nur die Abhängigkeit des b von a. Erst in der Umkehrung: wenn b ist, so ist a; erscheint auch die Immanenz von b in a. Das Vorglied nennen wir auch Hypothesis conditio, das Nachglied Akoluthie, consequentia.

Für das bestimmte hypothetische Urtheil kommt es nun darauf an, welche von den kategorischen Bestimmungen, die im Subject liegen, als Vorglied gesetzt wird, denn es ist nicht nothwendig, daß die allgemeine Natur des Subjects mit Einem Prädicat erschöpft sei. Genauer genommen sind aber die verschiedenen Prädicate durch die Gliederung des Begriffs bestimmt, nämlich allgemeine, besondere oder einzelne zu sein oder, wie man auch sagt, sich zu generalisiren, zu specificiren, zu individualisiren.

Wir wollen einige hypothetische Urtheile durchgehen, um die eigenthümliche Nothwendigkeit dieser Urtheilsform zu verdeutlichen, die in dem abstracten Schema: wenn a ist, so ist b, noch nicht hervortreten kann.

Wenn Etwas ein Theil ist, so ist es Moment eines Ganzen. Die Hypothesis ist hier durch den Begriff des Theiles bestimmt, der nicht ohne den des Ganzen möglich, so wie umgekehrt das Ganze ohne den Begriff der Theile undenkbar ist. Der Zusammenhang zwischen der Bestimmung des Subjectes als Theil und der Folgerung, daß es als Theil einem Ganzen gehöre, ist also ein nothwendiger. Das Prädicat des Theils ist ein kategorisches. Von welchem Ganzen aber das Etwas ein Theil sei, hängt von der besondern Wesenheit desselben ab. — Wenn die Erde ein Planet ist, so dreht sie sich um ihre Achse, denn der Begriff des Planeten kann nicht ohne den der eigenen

Achsendrehung gedacht werden. — Ist die Rose eine Pflanze, so wächst sie auch, denn das Wachsthum ist ein dem Begriff der Pflanze immanentes Prädicat, das mithin von der Rose, als einer Pflanze, nicht getrennt werden kann. Dieser Zusammenhang der Begriffe Rose, Pflanze und Wachsthum, ist also ein nothwendiger, wohingegen das Urtheil: ist die Rose eine Pflanze, so ist sie roth; oder: ist diese Pflanze eine Rose, so ist sie roth; oder: ist diese Pflanze roth, so ist sie eine Rose u. s. w. zwar der Form nach ein hypothetisches ist, durch seinen Inhalt aber dem Begriff des hypothetischen Urtheils nicht entspricht. — Wenn die Türkei ein Staat ist, so hat sie Gesetze, ist ein hypothetisches Urtheil, denn der Begriff des Staates kann von dem der Gesetzlichkeit nicht getrennt werden. Das Prädicat des Staates schließt das der Gesetzlichkeit kategorisch in sich. Hingegen würde das Urtheil: wenn die Türkei acht Millionen Einwohner hat, so ist sie ein Staat, ohne alle Nothwendigkeit sein; eben so: wenn die Türkei ein Staat ist, so hat sie einen Gesandten in Mexiko u. s. w. In solchen Urtheilen würde die Form des hypothetischen Urtheils, nicht aber der Inhalt desselben da sein, der einen durch sich selbst nothwendigen d. h. kategorischen Zusammenhang des Prädicats des Vorderg liedes mit dem Prädicate des Hintergliedes erheischt. Wenn also ein Urtheil der Inhärenz das Vorglied eines hypothetischen Urtheils ausmacht, so ergibt sich für den Zusammenhang nur eine zufällige, nicht eine nothwendige Verknüpfung. Das Urtheil: „wenn Cajus verstimmt ist, betrinkt er sich", ist in der Form ein hypothetisches, in welchem aber, weil das Vorglied nicht kategorisch ist, das Nachglied nicht unbedingt folgt. Hingegen würde das Urtheil: „wenn Cajus Opium genossen hat, so wird er schlafen", ein hypothetisches sein, weil Opium ein narkotisches Mittel ist. Das Inhärenzurtheil hat eine nur möglicherweise richtige, nicht schlechthin wahre Consequenz.

Die Entwicklung des hypothetischen Urtheils führt also zu dem Verhältniß der Einheit des Begriffs, der seine Allgemeinheit in ihre Besonderheit unterscheidet oder, wie man sagt, disjungirt.

c. Das disjunctive Urtheil.

Das kategorische Urtheil sagt: das Subject ist seine Gattung; unter Gattung ist die Art mit inbegriffen, denn die Art ist ihre Gattung. Das hypothetische Urtheil sagt: wenn das Subject seine Gattung ist, so ist es auch seine Art. Das Prädicat des kategorischen Urtheils enthält die dem Subject wesentlich immanente allgemeine Bestimmtheit. Das hypothetische Urtheil vermittelt die Nothwendigkeit eines zweiten Prädicats durch die Immanenz desselben in dem ersten Prädicat als einem kategorischen. Das zweite Prädicat ist dem Subject nicht weniger wesentlich, als das erste, erscheint aber als eine Folgerung aus demselben. Der Form nach kann die Besonderheit als Bedingung der Allgemeinheit, die Allgemeinheit als Bedingung der Besonderheit gesetzt werden, weil das Allgemeine sich im Besondern von sich unterscheidet. Der Grund für die Nothwendigkeit des hypothetischen Urtheils liegt also in der Disjunction des Begriffs in seine Momente. Die Unterschiede des Besondern sind einander coordinirt, alle aber sind ihrer Allgemeinheit subordinirt. Oder mit andern Worten: keine Art hat als Art vor der andern etwas voraus, denn jede ist Art derselben Gattung. Die Gattung ist in allen ihren Arten identisch. Als Unterschied der Gattung ist die eine Art nicht die andere; sie ist von ihr contradictorisch verschieden; aber als mit ihr in der Gattung identisch ist sie nicht blos verschieden, sondern conträr auf bestimmte Weise positiv oder negativ als Gegensatz unterschieden. Die Arten schließen sich in ihrer Identität zugleich von einander aus. Die bloße Verschiedenheit der Polytomie, wie wir schon bei dem Begriff des Besondern gesehen haben, fällt in die empirische Mannigfaltigkeit der Realität des Begriffs, die in's Unbestimmte als eine bloße Theilung, als das Nebeneinander des Vielen, ausläuft: das sogenannte divisive oder partitive Urtheil, das wir daher auch durch theils, theils auszudrücken pflegen. Es ist die Inhärenz der Qualität und Quantität, die sich in dieser Form wiederholt. Z. B. die Planeten unseres Systems zerfallen in eine innere, mittlere und äußere Gruppe. Dies ist keine Disjunction, sondern eine bloße Verschiedenheit. Der Jupiter ge-

hört nicht einer andern Art von Sternen an, als die Pallas oder Venus. Die Dichotomie hingegen begründet sich durch die Bestimmtheit des Unterschiedes als des positiven und negativen, worin die Glieder der Disjunction sich als einander entgegengesetzte Arten ausschließen, indem sie gerade durch ihre Entgegensetzung einander ergänzen. Die Linie ist entweder eine gerade oder krumme; der Wille ist entweder gut oder böse; der Stern ist entweder ein centraler oder peripherischer; die dramatische Handlung ist entweder tragisch oder komisch u. s. w. Dies Alles sind disjunctive Urtheile, denn sie erschöpfen in ihren sich entgegengesetzten Besonderheiten das allgemeine Wesen der Gattung. Inwiefern die Dichotomie sich zur Trichotomie oder Tetrachotomie umbilden kann, ist früher schon bei der Lehre vom Begriff betrachtet und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die Disjunction enthält in der Beziehung des Allgemeinen und Besondern drei verschiedene Puncte: α) die Indifferenz der Gattung gegen ihren Artunterschied, denn sie als solche ist weder diese noch jene Art, β) die conträre Entgegensetzung der Gattung in ihren Arten, denn als Art ist sie entweder diese oder jene γ) die positive Einheit der Arten in ihrer Gattung, denn diese ist conjunctiv sowohl die eine als die andere.

In diesen drei Formen kann das disjunctive Urtheil erscheinen. Das Allgemeine verhält sich unmittelbar als die Indifferenz gegen seine Besonderung, weil es, als Gattung, nicht selber eine seiner Arten ist. Im Unterschied von ihnen ist es in Beziehung auf sich nur das Allgemeine, in Beziehung auf sie weder diese noch jene Art. Die Linie überhaupt ist weder gerade noch krumm; der Wille überhaupt als formale Selbstbestimmung ist weder gut noch böse u. s. w.

In solcher Abstraction verhält sich das Allgemeine gegen den Unterschied seiner Besonderung negativ. So wie es aber aus solcher Indifferenz herausgeht, so wie es sich eine bestimmte Gestaltung gibt, kann es sich nur in einer seiner Arten setzen. Es kann nur entweder diese oder jene sein. Das Allgemeine vermittelt also das Besondere. Im bestimmten Fall muß die Eintheilung der Gattung in ihre Arten eine bestimmte sein

und die Arten müssen sich gegenseitig ausschließen. Gewöhnlich stellt man den Eintheilungsgrund, das argumentum oder principium divisionis, als eine Bestimmung vor, die von Außen an den Begriff des Allgemeinen herangebracht werde, so daß je nach einem andern Grunde auch eine andere Theilung erfolgen könne. Bei nur divisiven Theilungen, die nicht auf dem logischen Begriff beruhen und die in der That nur subjectiv gemacht werden, z. B. bei Zahlenanordnungen oder Truppenaufstellungen u. dgl., ist dies auch vollkommen möglich; bei wirklichen Begriffsverhältnissen hingegen entsteht dieser Schein der Aeußerlichkeit durch die zufällige Isolirung des Begriffs, während in seiner vollständigen Entwicklung der Grund der Eintheilung selber als das nothwendige Moment eines systematischen Ganzen erscheinen würde. Die verschiedenen Gründe, nach welchen die Eintheilung eines Allgemeinen in das Besondere möglich ist, würden sich darin als die eigene Besonderung des Allgemeinen ergeben und daher auch unter einander in Zusammenhang stehen. Wenn man z. B. sagt, daß der Triangel nach dem Unterschied der Linie als der geradlinigte oder sphärische; oder nach dem Unterschied der Seiten als der gleichseitige, gleichschenkligte und ungleichseitige; oder nach dem Unterschied der Winkel als der recht-, spitz- und stumpfwinkligte eingetheilt werden könne, so ergibt sich vielmehr, daß alle diese Gründe seiner Eintheilung in seiner Entwicklung vorkommen müssen. Oder wenn das Mineral theils von Seiten seiner Krystallform, theils von Seiten seiner chemischen Beschaffenheit eingetheilt werden kann, so erhellt, daß es nach beiden Bestimmungen eingetheilt werden muß, weil jedes Mineral sowohl eine bestimmte chemische Substanz als auch eine mit derselben nothwendig zusammenhängende Krystallform besitzt. Je reicher das Wesen eines Begriffs ist, um so mannigfaltigere Unterschiede eröffnen sich aus ihm und können als verschiedene Eintheilungsgründe aufgeführt werden. Indessen würden bei einer vollständigen Darstellung des Inhalts diese Verschiedenheiten als eigene Bestimmungen desselben auftreten und sich unter einander selber in ein logisches Verhältniß setzen. Z. B. kann man urtheilen: der Staat ist, seinem socialen Elemente nach, entweder Familienstaat oder Ständestaat oder Sclavenstaat; seiner

politischen Organisation nach Tyrannie, Aristokratie, Demokratie; seiner Cultur nach Agricultur- oder Industrie- oder Handelsstaat (sogar Banquierstaat z. B. Florenz unter den Mediceern); seiner Verfassung nach Despotie, Republik oder Monarchie; seinem ethischen Princip nach Nationalstaat oder Theokratie oder Humanitätsstaat u. s. w. Allein alle diese verschiedenen Eintheilungen müssen in der vollständigen Darstellung der Idee des Staats offenbar als nothwendige Momente vorkommen, die unter einander in einer bestimmten Wechselwirkung stehen.

Das Allgemeine verhält sich also nicht nur als der positive Grund dieser Besonderheit, sondern eben so sehr als der ihr entgegengesetzten. Es ist die allen ihren specifischen Unterschieden immanente Einheit und als Gattung sowohl mit dieser als mit jener Art identisch. Das Allgemeine an sich ist weder diese noch jene Art. Das Allgemeine als ein Besonderes ist entweder diese oder jene Art. Das Allgemeine als identische Totalität seiner besondern Unterschiede ist sowohl diese als jene seiner Arten. Diese drei Urtheile des Weder-Noch; Entweder-Oder; Sowohl-Als auch; stehen daher nicht blos als einander ausschließende gegenüber, sondern hängen durch sich selbst mit einander zusammen. Z. B. das Wirbelthier an sich ist weder Fisch noch Amphibium, noch Vogel noch Säuger; im bestimmten Fall aber ist es entweder die eine oder andere dieser Arten und als Einheit derselben ist es sowohl Fisch als Amphibium als Vogel und Säuger.

Für das disjunctive Urtheil enthält also die erste Form die Identität, die zweite die Entgegensetzung des Unterschiedes, die dritte den Grund der Existenz des Unterschiedes. Das Sowohl-Als auch bezieht sich hier nur auf den Unterschied der Arten. Es soll nicht diejenige Einheit ausdrücken, welche den Gegensatz in sich als concrete enthält. Hegel hat diese oft die negative Identität genannt, weil sie den Gegensatz negirt und seine Extreme in sich zu Momenten reducirt. Dieser Ausdruck ist leicht mißzuverstehen, wenn man nicht das positive Resultat der Negation, die Einheit selber, festhält. Für das disjunctive Urtheil kommt es aber nur auf die einfache Identität an, wie sie einmal die Möglichkeit, das anderemal die Wirklichkeit des

Unterſchiedes iſt. Der Begriff Thier als ſolcher iſt der Begriff keines beſtimmten Thieres, weder dieſer noch jener Art; eben ſo wohl aber umfaßt er alle Thiere und muß ſich in jeder Art wiederholen. Der Begriff des Staates überhaupt iſt noch nicht der Begriff einer beſondern Geſtaltung des Staats, greift jedoch durch alle Arten des Staates hin. Dies iſt ein anderes Verhältniß, als das in dem Begriff der Trichotomie abgehandelte, wenn der Gegenſatz ſich zu einer Einheit aufhebt, in welcher ſeine Glieder zu poſitiven Momenten werden. Die Einheit enthält alsdann auch ſowohl das eine als das andere, jedoch nicht ohne ſie, eben durch ihre Vereinigung, zu verändern. In der Ehe z. B. bleibt der Mann nicht mehr der einſeitige Mann, das Weib nicht mehr das einſeitige Weib; ſie verändern ſich durch ihre Vereinigung und eben damit erreicht der Mann wie das Weib die wahrhafte Realität ihres Begriffs. Die Einheit des Mannes und Weibes beſteht nicht im Hermaphroditismus oder im mannweiblichen Amazonenthum oder im verweibenden Eunuchenthum, ſondern in der Temperirung des Mannes und Weibes durch ihre conſtante Wechſelwirkung. Der Begriff des Menſchen überhaupt enthält weder den des Mannes noch den des Weibes. Eben ſo ſehr aber enthält er ſowohl den des Mannes als den des Weibes, weil er ſich nur in dem Unterſchied der Geſchlechter realiſiren kann. In der Ehe aber iſt ſowohl der Mann als das Weib als concrete Identität enthalten.

Die Form der Inhärenz, der Subſumtion und der Immanenz ſind die Beſtimmungen, in denen ſich das Urtheil von der Zufälligkeit der Inhärenz eines Prädicates durch die Beſchränkung ſeines Inhalts im Umfange des Subjectes bis zur Totalität des wirklichen Begriffs entwickelt, der die Selbſtbeſtimmung des Subjectes zu ſeinem Prädicat ſetzt, indem das Allgemeine ſich als Beſonderes, das Beſondere ſich als Einzelnes beſtimmt. In allen dieſen Formen iſt die Einheit des Prädicates mit dem Subjecte eine einfache, auch wenn ſie durch die verſchiedene Relation der Immanenz des einen Momentes in einem andern vermittelt wird. Subject und Prädicat haben aber auch ein Verhältniß zur Wirklichkeit der Exiſtenz, das ſich im Modus der Copula aus-

drückt, ob das Sein das unmittelbare Dasein oder das Daseinkönnen oder das Nichtandersseinkönnen ist.

Drittes Capitel.

Das modale Urtheil als die Auflösung des Urtheils.

Das modale Urtheil bestimmt nicht mehr den Inhalt, nicht mehr den Umfang, nicht mehr die Immanenz des Prädicates in Verhältniß zum Subject, sondern das Verhältniß des Subjects zur Realität seines Begriffs. Es vergleicht das Subject mit seinem Begriff und spricht aus, ob derselbe in ihm Realität habe oder nicht. Der Begriff der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit gehört der Metaphysik an. Als Urtheilsform nennen wir ihn das assertorische, problematische und apodiktische Urtheil. Die Beziehung des Subjects auf das Prädicat, ob es in ihm wirklich, möglich oder nothwendig sei, ist nicht blos ein modus cognoscendi als ein Verhältniß unserer Gewißheit der Wahrheit, sondern eben so sehr ein modus essendi, ein Verhältniß der Wahrheit der Copula. Es kommt in der Modalität des Urtheils darauf an, daß der Modus des Seins bestimmt wird.

Wenn Hegel behauptet hätte, daß das modale Urtheil nur teleologisch sei, so wäre dies eine Beschränkung, die nicht in seinem Begriff liegt. Er hat deshalb von Trendelnburg II. 197, scharfen Tadel und Widerspruch erfahren müssen. Nicht jedoch nur der Zweckbegriff, sondern der Begriff überhaupt ist es, der hier mit seiner Realität verglichen wird. Natürlich kann es auch der Zweckbegriff sein, der in die Vergleichung eintritt. Für uns, die wir den Zweckbegriff sich in den des Begriffes selbst als seine Wahrheit haben aufheben sehen, hat dies nichts Schwieriges, während bei Hegel der Zweckbegriff erst dem subjectiven Begriff als eine Form seiner Realisirung nachfolgt, mithin für das Urtheil bei ihm noch nicht als eine entscheidende Kategorie auftreten kann. Man wird aber zugestehen müssen, daß der Begriff überhaupt das in der Realität Seinsollende ist und daß Hegel Recht hat, das modale Urtheil durch das Ver-

hältniß von Begriff und Realität zu begründen. Sonst wäre zwischen ihm und den übrigen Urtheilsformen in der That kein Unterschied. Wenn Hegel bemerkt, daß das Urtheil, ob etwas *gut* oder *schlecht* sei, eine ganz andere Bildung fordere, als ein Urtheil der Qualität oder Quantität, so ist das richtig, weil mit der Modalität die Vergleichung zwischen dem Begriff und seiner Realität gesetzt wird. Trendelnburg meint, daß durch Hegels Auffassung der Modalität der richtige traditionelle Begriff derselben gänzlich zerstört sei, weil es sich bei ihm wesentlich darum handle, ob ein Prädicat mit einem Subject verknüpft werden könne oder nicht und ob diese Möglichkeit eine nothwendige sei oder nicht. Die Modalität unterscheide sich daher dem Inhalt nach gar nicht von den übrigen Urtheilsformen. Das qualitative, quantitative und relative Urtheil könnten eben so gut modale sein. Trendelnburg hat hier die gewöhnliche Logik für sich, die in der That behauptet, daß ein Urtheil als ein qualitatives oder quantitatives oder relatives zugleich ein assertorisches sein könne z. B. „dieser Wein ist verfälscht." Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn in dem Prädicat eine Vergleichung mit dem Begriff der Realität des Subjectes, wie sie sein sollte, gesetzt wird, wie in dem angeführten Beispiel der Fall ist, wo das Prädicat *verfälscht* dem reinen, ächten Wein entgegengesetzt ist. Daß die niedrigeren Urtheilsformen in die höhern übergehen, haben wir wiederholt nachgewiesen Das assertorische Urtheil kann also ein affirmatives, ein singuläres und ein kategorisches sein. Das bestreiten wir nicht. Um aber zugleich assertorisch zu sein, bedarf sein Prädicat einer Vergleichung mit dem *wahrhaften Begriff des Subjects*. Wenn geurtheilt wird: „Dieser Wein ist verfälscht," so setzt dies den Begriff des unverfälschten wahren Weines voraus, mit welchem die empirische Realität dieses Weins verglichen und für verfälscht erklärt wird. Dies geschieht hier erst assertorisch, denn, ob dies Urtheil wahr sei, hängt von dem Nachweis der Verfälschung ab. Es wird also problematisch. Die Wirklichkeit der Verfälschung hängt wieder von der Möglichkeit ab, daß dem Wein ihm heterogene Bestandtheile zugemischt werden. Erst wenn auch diese Möglichkeit als Wirklichkeit gesetzt ist, wird das Urtheil ein apodiktisches. „Dieser Wein,

als mit Blaubeeren, Bleizucker, Spiritus, Schwefel, u. ſ. w. gemiſcht, iſt verfälſcht.“ Weil vom Begriff des Weins Blaubeeren, Bleizucker, Spiritus, Schwefel u. ſ. w. ausgeſchloſſen ſind, iſt das Urtheil ein nothwendiges und daher auch kategoriſch wahres, weil dieſe Prädicate dem Begriff des Subjects nicht natura sua immanent ſind. Der von Hegel für die Beſchreibung des modalen Urtheils überhaupt gebrauchte Ausdruck, daß es ſich in ihm um die Angemeſſenheit des Prädicats zum Subject handle, iſt alſo richtig. Man muß nur nicht bei den von ihm beiſpielsweiſe hervorgehobenen Wendungen gut oder ſchlecht, nützlich oder ſchädlich, ſtehen bleiben. Mit ſolcher Mikrologie würde man ihm Unrecht thun. Daß übrigens in dem vorliegenden (aus T. Vorlaender's Wiſſenſchaft der Erkenntniß, Marburg 1847, S. 114 entlehnten, gegen Hegel gerichteten) Beiſpiel der verfälſchte Wein auch die Prädicate des ſchlechten und ſchädlichen zur Folge hat, leuchtet ein.

Die formalen Logiken ſchärfen bei der Modalität ein, daß die logiſche Möglichkeit von der realen unterſchieden werden müſſe. Dies heißt jedoch nichts Anderes, als daß die logiſche Möglichkeit eine nur ſubjective, beliebige Verknüpfung der Begriffe gewähren ſoll, während die reale eine objectiv beſchränkte, durch die Natur der Sache gebundene ſei. Was ſollte aber wohl eine Verknüpfung von Begriffen, wenn ſie nicht zugleich einen realer Weiſe möglichen Inhalt hätte? Bilder mag man beliebig verknüpfen, ohne nach der realen Möglichkeit zu fragen; wenn aber geurtheilt werden ſoll, ſo muß der Begriff doch zuletzt die Entſcheidung abgeben, weil er die Wahrheit der Realität und damit die wahre Realität, oder, falls es Manchen realer klingen ſollt, die reale Wahrheit enthält.

a. Das aſſertoriſche Urtheil.

Das aſſertoriſche Urtheil ſetzt die unmittelbare Wirklichkeit der Einheit des Subjects mit ſeinem Begriffe, wenn es affirmativ iſt; oder es ſchließt dieſelbe von dem Subject aus, wenn es negativ iſt. Es kann dies in allen Formen der quantitativen Subſumtion geſchehen. Der Grund für die Affirmation oder Negation liegt in dem kategoriſchen Verhalten des Prädicats zum

Subject. Das assertorische Urtheil ist in seiner abstracten Form, a ist b, von dem qualitativen, quantitativen und relativen, nicht unterschieden. Es nimmt alle diese Formen in sich auf. Dem Inhalt nach aber drückt es aus, daß das Subject in seiner Realität seinem Begriff entspreche oder nicht. Dieser Stein ist ein Diamant; ist ein affirmativ singuläres Urtheil; es ist aber auch ein assertorisches, denn es setzt voraus, daß dieser Gegenstand, ein Stein, alle diejenigen Prädicate besitze, die im Begriff des Diamanten liegen. Es wird also assertorisch die Uebereinstimmung dieses Steins mit dem Begriff des Diamanten ausgesprochen. Dies erhellt sofort, wenn negativ geurtheilt würde: dieser Stein ist kein Diamant. Oder es wird geurtheilt: dies Drama ist eine Tragödie; so setzt dies Urtheil voraus, daß der Begriff der Tragödie in diesem Drama verwirklicht sei.

Das assertorische Urtheil setzt nicht blos das Dasein eines Prädicates in dem Umfang gewisser Subjecte, sondern es setzt das Prädicat als ein durch den Begriff des Subjects wesentlich bedingtes. Daß eine solche Identität der Realität und des Begriffs wirklich existire, ist also davon abhängig, daß die Bedingung gesetzt werde. Daher hat das assertorische Urtheil unmittelbar nur den Werth einer *Meinung*. Es hebt sich unvermeidlich zu dem problematischen Urtheil auf, ob auch die Realität des Subjects *so beschaffen* sei, dem kategorischen Begriff desselben zu entsprechen.

b. Das problematische Urtheil.

Das Subject ist die Möglichkeit, die in der Assertion gesetzte besondere Bestimmtheit zu haben oder nicht zu haben. Es kommt darauf an, wie es beschaffen ist. Ob dies aber der Fall ist, muß aus der Vergleichung des Begriffs mit der Realität erhellen. Insofern wird das hypothetische Urtheil die Grundlage des problematischen, weil das Wirkliche auch möglich ist. Der abstracten Form nach sind beide nicht verschieden. Wenn a ist, so ist b. Dem Inhalt nach aber unterscheiden sie sich darin, daß das hypothetische Urtheil aus einem Begriff einen andern folgert, während das problematische die Realität des Begriffs von der Existenz gewisser Bestimmungen abhängig macht.

Es ſtellt die Aufgabe, ob dieſe Beſtimmungen ſich in dem Subject als ihm inhärirende Prädicate finden. Dem Begriff als ſolchem ſind ſie auf kategoriſche Weiſe immanent. Ob dieſe Immanenz aber als Daſein wirklich ſei, iſt das Problem. Das Urtheil lautet daher als problematiſches dahin, daß einem Subject das Prädicat eines Begriffes als ihm wirklich inhärirend zukomme, je nachdem oder inſofern in ſeiner Realität dieſe oder jene beſondere Beſtimmtheit exiſtirt. Die Aſſertion iſt die Annahme, daß ſich eine Realität einem Begriff gemäß verhalte oder nicht. Das Problem, ob dieſe Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit exiſtire oder nicht, iſt die Conſequenz der aſſertoriſchen Annahme.

Wenn ein Stein ein Diamant ſein ſoll, ſo muß er oktoedriſch geſtaltet ſein, aus Kohlenſtoff beſtehen, das Licht brechen, alle andern Steine ritzen. Dies ſind die im kategoriſchen Begriff des Diamanten liegenden Bedingungen, unter welchen einem Stein das Prädicat eines Diamanten gegeben werden kann. Der Möglichkeit dieſer Wirklichkeit überhaupt ſteht nichts entgegen. Ob ſie aber in dieſem Stein Realität habe, iſt die Frage. — Oder wenn die von den Logikern ſo ſehr geliebte Roſe genommen wird, ſo iſt, daß ſie eine Dikotyledone ſei, ein aſſertoriſches Urtheil. Die Beſtimmtheit der Dikotyledone iſt eine kategoriſche, die von dem Begriff des Subjectes ſelber nicht getrennt werden kann. Im aſſertoriſchen Urtheil wird die Roſe unter den Begriff der Dikotyledone ſubſumirt. Es kann an dieſem Urtheil gezweifelt werden. Das aus dem kategoriſchen Begriff der Dikotyledone fließende hypothetiſche Urtheil würde lauten: wenn eine Pflanze eine Dikotyledone iſt, ſo hat ſie zwei Samenlappen. Es kommt alſo darauf an, ob die Roſe zwei Samenlappen hat? Von der Wirklichkeit dieſer Möglichkeit hängt die Realität des Prädicats in dem Urtheil, daß die Roſe eine Dikotyledone ſei, ab. — Das Urtheil: dies Drama iſt eine Tragödie, iſt ein aſſertoriſches. Ob daſſelbe wahr ſei, hängt von dem hypothetiſchen Urtheil ab: ein Drama iſt eine Tragödie, wenn der Wille des Helden nicht nur trotz ſeines Kampfes ſondern ſogar durch denſelben dem Schickſal unterliegt. Ob nun in dieſem beſtimmten Drama dieſer Begriff Realität habe, kann gezweifelt werden. Die unmittelbare Wirklichkeit des Be-

griffs muß gesetzt werden. Der Untersatz des hypothetischen Urtheils hat sie gesetzt, aber der des problematischen fordert noch die Kritik derselben.

c. Das apodiktische Urtheil

Das Problem muß gelöst werden. Es kann gelöst werden, sofern die Realität nach ihrer Beschaffenheit erkannt und mit dem kategorischen Begriff verglichen werden kann. Es muß also das Prädicat des Subjects durch das seinem Begriff immanente Prädicat bestimmt werden. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz dieses Prädicats hat dann die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Realität mit ihrem Begriff zur Folge. Es tritt in das Urtheil die Vermittelung der Copula als das Dasein oder Nichtdasein der Realität des Begriffs ein, denn es kann affirmativ oder negativ sein. Dies Urtheil ist apodiktisch d. h. schlechthin nothwendig. Die Allgemeinheit des Prädicats wird als eine unbedingt nothwendige gesetzt, weil die Bedingung, an welche sich das Prädicat des Subjectes knüpft, selber der kategorische Begriff desselben ist. In abstracter Formel lautet es: a als b ist c; a ist c nur, insofern es b ist. Ohne b zu sein, könnte es nicht c sein. Als c enthält es b in sich. Daher kommt es, daß das apodiktische Urtheil als ein allgemeines mit der Definition zusammenfällt. Ein Stein, so und so beschaffen, nämlich oktaedrisch, kohlenstoffig u. s. w., ist ein Diamant. Eine Pflanze, so und so beschaffen, nämlich mit zwei Saamenlappen, ist eine Dikotyledone. Ein Drama, so und so beschaffen, nämlich worin der Held durch seinen Kampf dem Schicksal unterliegt, ist eine Tragödie u. s. w. Natürlich kann das apodiktische Urtheil auch singulär, particulär und universell gesetzt werden. Dies a als b ist c; diese a als b sind c; alle a als b sind c. Das Subject, als das so bestimmte, ist diese Gattung oder Art. Das Entsprechen oder Nichtentsprechen seiner Realität zu seinem Begriff ist nicht mehr eine bloße Möglichkeit, sondern eine durch die Vermittelung der Wirklichkeit gesetzte Nothwendigkeit. Das Seinkönnen ist zum Seinmüssen als dem unter dieser Bedingung Nichtandersseinkönnen geworden.

Daß nun die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwiſchen Realität und Begriff auch in Prädicaten teleologiſcher Art, wie gut oder ſchlecht, vollkommen oder unvollkommen, ſchön oder häßlich, nützlich oder ſchädlich, angenehm oder unangenehm u. ſ. w., ausgedrückt wird, ändert nichts an dem Grundbegriff des apodiktiſchen Urtheils. In ſolcher Allgemeinheit ausgeſprochen ſind ſolche Prädicate eines Subjects auch nur erſt eine aſſertoriſche Modalität, die ſofort problematiſch wird und erſt im apodiktiſchen Urtheil die Begründung ihrer Nothwendigkeit empfängt. Wenn geurtheilt wird: dieſe Tragödie iſt ſchlecht, ſo iſt dies nur erſt eine Aſſertion. Ob ſie ſchlecht iſt, hängt davon ab, wie der Begriff der Tragödie in dieſem Drama realiſirt iſt. Es muß alſo die beſtimmte Beſchaffenheit deſſelben geſetzt werden und darin ſich zeigen, ob in ihm ein Held handle, ob er ſo handle, daß er einen Kampf gegen ein Schickſal beſtehe und ob er dieſem unterliege. Iſt dies nicht der Fall, ſo iſt der Begriff der Tragödie nicht realiſirt und dann iſt dies Drama, welches eine Tragödie ſein ſoll, durch ſeine Wirklichkeit eine ſchlechte Tragödie, die alſo das Gegentheil von Furcht und Mitleid, nämlich Lachen oder gar nur Langeweile erregt.

Indem das apodiktiſche Urtheil das Prädicat des Subjects als ein kategoriſches durch die Auflöſung des problematiſchen Urtheils vermittelt, vollendet es das Urtheil, geht aber, weil es die Copula durch eine beſondere Beſtimmung erfüllt, auch bereits über die einfache Form des Urtheils in die Gliederung des Schluſſes über. Es iſt an ſich ſchon ein Schluß, weil die Nothwendigkeit des Prädicats durch den kategoriſchen Begriff des Subjectes als Bedingung vermittelt wird.

Die Aequipollenz, Oppoſition, Subalternation und Converſion der Urtheile.

Das apodiktiſche Urtheil iſt, wie ſich ergeben hat, ein unentwickelter Schluß. Erſt hier iſt daher die richtige Stelle, einen Punct zu erörtern, der in der formalen Logik gewöhnlich einen großen Raum einnimmt, nämlich die Aequipollenz oder Gleichheit, Oppoſition oder Entgegenſetzung, Subalternation oder Unter-

ordnung, Conversion oder Umkehrung der Urtheile. Die formale Logik definirt das Urtheil als die Verbindung zweier Begriffe, erkennt aber in den angeführten Bestimmungen an, daß die Begriffe nicht blos subjectiv von Außen her verknüpft werden, sondern daß sie auch durch ihren Inhalt ihren Umfang und ihre Ordnung selbst bestimmen. Daß sie jene Regeln an sehr verschiedenen Orten aufstellt, verräth eine Unklarheit über ihren eigentlichen Ursprung. Bald handelt sie dieselben in der Einleitung zur Lehre vom Urtheil als Urtheilsformen ab, bald stellt sie dieselben in der Lehre vom Schlusse als die Monosyllogismen oder als die Formen des unmittelbaren Schließens auf. Unmittelbar soll hier heißen, daß die Form des Schlußes nicht vollständig ausgeführt, vielmehr das den Schlußsatz vermittelnde Moment fortgelassen wird, weil es sich nämlich von selbst verstehe. Daher nennen auch manche Logiker diese Lehre die von den unmittelbaren Consequenzen oder Folgerungen. Die formelle Weitläufigkeit, in welche sie sich gewöhnlich ausbreitet, beruht auf dem Mechanismus einer äußerlichen Permutation und Combination, die in Buchstaben ausgeführt wird, um der Logik damit den Anschein einer sogenannten exacten, mit der Mathematik gleichsam rivalisirenden Wissenschaft zu geben. Das Subject wird nämlich durch S, das Prädicat durch P bezeichnet; das universell bejahende Urtheil durch a, das universell verneinende durch e; das particulär bejahende durch i, das particulär verneinende durch o. Nun wird jede Urtheilsform äußerlich nach den verschiedenen möglichen Combinationen der Affirmation und Negation, der Particularität und Universalität durchgeführt und untersucht, welche derselben Wahrheit, oder, wie man auch sagt, Gültigkeit, Statthaftigkeit habe.

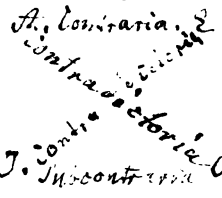
Die Aequipollenz und Opposition besteht in dem Hervorheben der elementaren Reflexkategorien des Wesens, die Subalternation und Conversion in dem Herauskehren der Wechselbeziehung der Begriffsmomente.

1) Ein Urtheil ist ein Urtheil der Aequipollenz oder Convenienz, wenn es dem Inhalt nach einem andern gleich ist. Beide Urtheile sind gleich wahr. Der Inhalt wird ge-

wöhnlich objectiv als die Qualität oder ſubjectiv als der Sinn bezeichnet. Das eine Urtheil iſt von dem andern nur formell unterſchieden, eines alſo im andern unmittelbar enthalten. A iſt der Vater von B, iſt dem Inhalt nach mit dem Urtheil: B iſt der Sohn von A, identiſch. Oder: dieſer Winkel iſt ein rechter, iſt von dem Urtheil: dieſer Winkel hat 90 Grad, nicht verſchieden. Auch bloße Differenzen des ſprachlichen Ausdrucks pflegen hieher gezogen zu werden.

2) Die Oppoſition der Urtheile beſteht in ihrer Entgegenſetzung nach dem contradictoriſchen oder conträren Unterſchiede. Contradictoriſch iſt das eine Urtheil die Negation des Prädicats des andern. Es folgt hieraus unmittelbar, daß nicht beide zugleich wahr ſein können. Bei der contradictoriſchen Entgegenſetzung enthält die Wahrheit des einen Urtheils die Unwahrheit des andern und umgekehrt, weshalb es eben ſo richtig iſt, zu ſagen, daß contradictoriſch entgegengeſetzte Urtheile nicht beide zugleich falſch ſein können. Genauer mußte man wohl zwiſchen der Richtigkeit der Inhärenzurtheile und der Wahrheit der Relationsurtheile unterſcheiden. Ein Inhärenzurtheil kann nicht affirmativ oder negativ zugleich richtig oder unrichtig, ein Relationsurtheil als ein affirmativ oder negativ kategoriſches nicht zugleich wahr oder falſch ſein. Von dem Inhärenzurtheil: der Baum iſt hohl; kann die contradictoriſche Oppoſition: der Baum iſt nicht hohl: nicht richtig ſein und umgekehrt. Von dem Relationsurtheil der Immanenz: die kürzeſte Linie zwiſchen zwei Puncten iſt eine gerade; kann die contradictoriſche Oppoſition: ſie iſt nicht gerade; nicht wahr ſein u. ſ. w. — Die conträre Oppoſition beſteht in der Entgegenſetzung eines Urtheils gegen ein anderes durch poſitive Negation. Conträre Urtheile können nicht beide wahr ſein, weil daſſelbe Subject nicht zugleich in derſelben Beziehung die eine Beſtimmung und ihre Contrapoſition enthalten kann, z. B. das Contrarium des Guten iſt das Böſe. Das Urtheil: der Menſch iſt von Natur gut; wird durch das poſitiv entgegengeſetzte: der Menſch iſt von Natur böſe; aufgehoben. Entweder das eine oder das andere Urtheil iſt wahr. Oder: dieſe Linie iſt eine gerade; wird durch das conträre Urtheil: dieſe Linie iſt eine krumme; aufgehoben. Nur

das eine dieſer Urtheile kann wahr ſein. Aus der Wahrheit des einen Urtheils ergibt ſich alſo die Unwahrheit ſeiner conträren Oppoſition, nicht aber aus der Unwahrheit des einen die Wahrheit des andern. Iſt das Urtheil: der Menſch iſt von Natur gut, unwahr, ſo folgt nicht, daß die Contrapoſition: der Menſch iſt von Natur böſe, wahr ſei. Vielmehr können beide falſch ſein und müßte dann in vorliegendem Fall das Urtheil lauten: der Menſch iſt von Natur weder gut noch böſe. — Subconträr hat man diejenigen Urtheile genannt, in denen das eine Urtheil particulär affirmirt, während das andere, im Subject der Gattung nach identiſche, particulär negirt; z. B.: einige Schwäne ſind weiß; einige Schwäne ſind nicht weiß; oder: einige Menſchen ſind Hypochonder; einige ſind nicht Hypochonder. Aus dieſer nur contradictoriſchen Negation folgt noch keine weitere poſitive, etwa conträre Beſtimmung. Die nicht weißen Schwäne ſind allerdings, zufällig, ſchwarz. Aus dem Urtheil aber: einiger Zinnober iſt ſchwarz; folgt nicht das Contrarium, daß einiger weiß iſt, ſondern nur, daß er eine andere Farbe hat. — Die contradictoriſchen und conträren Urtheile nennt man auch diametral entgegengeſetzte, weil Ariſtoteles das Verhältniß dieſer Urtheilsformen durch ein quadratiſches Schema verdeutlicht hat, in welchem die ſich widerſtreitenden Urtheile einander nach der Diagonale einander gegenüber liegen und ſich als allgemein affirmative und allgemein negative einander widerſprechen. Dem Urtheil: alle Metalle ſind Mineralien, widerſpricht das Urtheil: kein Metall iſt ein Mineral. Dem univerſell affirmativen Urtheil widerſpricht das particulär negative: alle Mineralien ſind kryſtalliniſch; einige Mineralien ſind nicht kryſtalliniſch. Endlich dem univerſell negativen Urtheil widerſpricht das particulär affirmative: kein Mineral iſt eine ternäre Verbindung; einige Mineralien ſind eine ternäre Verbindung. Solche Widerſprüche nennt man auch unverträgliche Urtheile. In jenem Schema bilden die conträren Urtheile die obere, die ſubconträren die untere, die ſubaltern poſitiven die linke, die ſubaltern negativen die rechte Seite, während die contradictoriſchen ſich als Diagonalen ſchneiden. Dies Quadrat pflegt in den Logiken gleichſam als der Altar im Allerheiligſten der



Göttin der Weisheit mit besonderer Feierlichkeit dargestellt zu werden, scheint aber wenig zur eigentlich logischen Einsicht beigetragen zu haben, wovon der Grund wohl darin liegt, daß das Denken in solchem Schematismus erstarrt und die Resultate, die aus solch' äußerlicher Reflexion entspringen, zu unbedeutend sind.

3) Die Subalternation der Urtheile beruht auf der Unterordnung theils des Singulären unter das Particuläre und des Particulären unter das Universelle; theils des Einzelnen unter das Besondere und des Besondern unter das Allgemeine im Sinn des Individuellen, Specifischen und Generellen. Was von Allen gilt, gilt auch von den Vielen und Einzelnen; oder: was vom Allgemeinen gilt, gilt auch vom Besondern und Einzelnen; nicht aber umgekehrt gilt das Singuläre auch vom Particulären und das Particuläre vom Universellen oder das Individuelle vom Specifischen und das Specifische vom Generellen. Also quid valet de omnibus, valet etiam de singulis, aber nicht umgekehrt, wie früher schon auseinandergesetzt worden. Hieraus ergibt sich ein verschiedenes Verhältniß dieser Urtheile zur Affirmation und Negation. Gewöhnlich sagt man, daß die Subalternation aus solchen Urtheilen bestehe, von denen das eine ein Prädicat affirmativ oder negativ auf das totale Subject bezieht, während das andere dasselbe Prädicat partial auf einen unbestimmten Theil des Subjects, aber in gleichem Sinn, bezieht. Das universelle Urtheil nennt man das subalternirende, das particuläre das subalternirte, wie z. B. das Urtheil: alle Planeten sind Weltkörper, das partiale Urtheil: einige Planeten sind Weltkörper, in sich schließt.

4) Die Conversion des Urtheils besteht in der Umkehrung des Prädicats in das Subject und des Subjectes in das Prädicat. Sie ist einfach, conversio simplex sive pura, wenn der Inhalt nach seiner Identität festgehalten wird, wie bei der sogenannten Aequipollenz von Wechselbegriffen. Sie ist Entgegensetzung, contrapositio oppositorum, wenn bei der Gleichheit des Inhalts der eine Begriff an sich der Gegensatz des andern ist, z. B. das Urtheil: der Südpol ist dem Nordpol entgegengesetzt; kann umgekehrt werden in das Urtheil: dem Nordpol ist der Südpol entgegengesetzt. Conversio per accidens nennt man

die Umkehrung, welche die Quantität verändert z. B. alle Neger sind Menschen, in das Urtheil: einige Menschen sind Neger. Für den Umfang, innerhalb dessen die Umkehrung gültig ist, muß sich natürlich aus der Subalternation eine Beschränkung ergeben, denn das universell affirmative Urtheil läßt sich nur negativ umkehren z. B.: alle Soldaten sind tapfer; nicht alle Tapfere sind Soldaten; während es particulär auch positiv umgekehrt werden kann: alle Soldaten sind tapfer; einige Tapfere sind Soldaten. Folglich läßt sich das universell negative umkehren: nicht alle Tapfere sind Soldaten; und: nicht alle Soldaten sind Tapfere; während das particulär negative die Umkehrung nicht unbedingt erlaubt. Das Urtheil: einige Tapfere sind nicht Soldaten; hat nicht unbedingt zur Folge, daß einige Soldaten nicht tapfer sind. Dies ist möglich aber nicht nothwendig. Einige Menschen sind Neger, enthält unmittelbar als Umkehrung: einige Neger sind Menschen. Hingegen das Urtheil: einige Neger sind nicht gelehrt; gestattet nicht unbedingt die Folgerung, daß auch einige Nichtgelehrte Neger sind. Dies ist problematisch, wohingegen das Urtheil: kein gleichseitiges Dreieck ist ungleichwinkligt; unbedingt umgekehrt werden kann in: kein gleichwinkligtes Dreieck ist ungleichseitig.

Krause, in seiner historischen Logik 1803 und in seiner Lehre vom Erkennen 1836, hat die Conversion am Ausführlichsten und mit vielen Beispielen vorgetragen. Er hat sich auch die Mühe gegeben, die Anzahl der Urtheile zu berechnen, welche durch die Combination der verschiedenen Formen möglich werden und darnach gefunden, daß 36 Inhärenzurtheile, 144 Subsumtionsurtheile, 432 Immanenz- oder Relationsurtheile gefällt werden können. Werden diese letztern 432 durch die 7 verschiedenen Möglichkeiten des universellen Urtheils der Subsumtion multiplicirt, so erhält man 2187. Modalitätsfälle aber sind 1296 möglich.

Was diese letztern anbetrifft, so kann schließlich noch erwähnt werden, daß viele Logiker zur Lehre von den Folgerungen auch die von den modalen Consequenzen ziehen, die sich aus dem Verhältniß der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ergeben. Auch hierzu hat Aristoteles durch sein *ἀποφάνσεις μετὰ τρόπον* Veranlassung gegeben, indem er 1, *τὸ ἐνδεχόμενον*,

ὅπερ ἔτυχεν; 2, τὸ δύνατον und ἀδύνατον; 3, τὸ ἀναγκαῖον unterſchied und dieſe Beſtimmungen nach dem Unterſchied des contradictoriſchen und conträren Urtheils auf einander bezog, um zu zeigen, welche Formen ſich gegenſeitig affirmiren oder negiren z. B., ὃ ἄνθρωπος ἔστι und: δύνατον, ὅτι ὃ μὴ ἄνθρωπος οὐκ ἔστι. Die formale Logik hat dieſe Begriffe unter dem Namen esse, posse, oportere aufgenommen und nun Regeln aufgeſtellt, welche von den Folgerungen jedes dieſer Begriffe auf die andern gültig oder ungültig ſind. Dieſe Modalſätze ſind in das bekannte Schema gebracht:

I. Valet consequentia.	II. Non valet consequentia:
1) poſitiv:	1) poſitiv:
a) ab esse ad posse	a) a posse ad esse
b) ab oportere ad esse	b) ab esse ad oportere
c) ab oportere ad posse	c) a posse ad oportere
2) negativ:	2) negativ:
d) a non posse ad non esse	d) a non esse ad non posse
e) a non esse ad non oportere	e) a non oportere ad non esse
f) a non posse ad non oportere	f) a non oportere ad non posse.

Gegen die Richtigkeit dieſer Beſtimmungen läßt ſich nichts ſagen. Wenn ſie aber in ſo äußerlicher Weiſe zu einem bloßen Regelhaufen gemacht werden, ſo gewinnt die Einſicht wenig damit. Die wahre Begründung dieſer Begriffe fällt, wie Jedermann zugeſtehen muß, in die Metaphyſik, denn daß vom Sein auf das Können, von dem Seinmüſſen auf das Sein und Seinkönnen, nicht umgekehrt vom Können auf das Sein, vom Sein auf das Seinmüſſen, geſchloſſen werden kann, beruht zuletzt auf dem Begriff des Weſens als der nothwendigen Wirklichkeit. Gerade die Modalität iſt ein neuer, entſcheidender Beweis dafür, daß die Metaphyſik ein integrirendes Moment der geſammten logiſchen Wiſſenſchaft ausmacht und der Lehre vom Begriff vorangehen muß.

Dritter Abſchnitt.

Der Schluß.

Der logiſche Begriff iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Das Urtheil iſt die Beziehung des Begriffs auf ſich ſelbſt in dem Unterſchied dieſer Momente. Der Schluß iſt die Entwicklung der Nothwendigkeit der Einheit des Begriffs mit einer ſeiner Beſtimmungen durch die Vermittelung des Verhältniſſes, in welchem die eine derſelben zu einer andern ſteht. Wären die Momente des Begriffs nicht an und für ſich identiſch, ſo würden ſie nicht ſich gegenſeitig vermitteln können. Der Schluß iſt daher der eigene Proceß des Begriffs. Das Schließen iſt ſeine eigene Beziehung und daß wir es ſind die einen Schluß machen, iſt nur das ſubjective Ausſprechen der an ſich geſetzten Vermittelung. Unzweifelhaft ſchließen wir, indem wir, wie die formale Logik ſagt, zwei Urtheile zu einem dritten verbinden. Soll aber dieſe von uns geſetzte Verbindung einen Sinn haben, ſo iſt klar, daß die Beſtimmungen, die mit einander verbunden werden, an ſich ſelbſt die Möglichkeit ihrer Einheit beſitzen müſſen, widrigenfalls alles Verbinden von unſerer Seite unfruchtbar ſein würde. Die formale Logik erkennt dies negativ dadurch an, daß ſie eine Menge von Formen des Syllogismus aufſtellt, von denen ſie hinterher erklärt, daß ſie unbrauchbar ſeien, d. h. daß der in ihnen vollzogene Schluß keinen objectiven Werth habe, alſo kein wirklicher Schluß ſei; poſitiv aber dadurch, daß ſie die Wahrheit eines Schluſſes von der Richtigkeit ſeiner Form abhängig macht, denn hiermit geſteht ſie die Selbſtſtändigkeit der logiſchen Form als eine von unſerm ſubjectiven Denken freie Nothwendigkeit zu, der wir uns unterwerfen müſſen. Wenn auch die Logik es nur mit der logiſchen Form, nicht mit dem realen Inhalt derſelben zu thun haben ſoll, ſo heißt dies nur, daß der concrete Stoff, in welchem eine Form erſcheinen kann, nicht der Logik, ſondern der Natur oder dem Geiſt angehört, nicht aber, daß die Form für den Inhalt ſchlechthin gleichgültig ſei.

Im Allgemeinen iſt der Schluß die Vermittelung eines Prädicates für ein Subject durch den nothwendigen Zuſammenhang, den daſſelbe mit einem andern ſchon geſetzten Begriffe hat. Aus dem Verhältniß zweier vorausgeſetzten Urtheile als der propositiones praemissae reſultirt durch den in beiden enthaltenen vermittelnden Begriff als den Terminus medius oder Realgrund die Nothwendigkeit der Einheit des Subjects im Unterſatz als dem Terminus minor oder der assumtio mit dem Prädicat des Subjectes im Oberſatz als dem Terminus major. Die Einheit dieſer Extreme wird im Schlußſatz als der conclusio terminorum ausdrücklich geſetzt. Dies iſt das formelle Gerüſt des Schluſſes.

Die in der Syllogiſtik gebräuchlichen Bezeichnungen ſind bereits durch Ariſtoteles feſtgeſtellt und durch die Ueberſetzung der Lateiner in die Romaniſchen Sprachen und überhaupt in die Europäiſche Wiſſenſchaft übergegangen. Der Satz: ἀποφάνσις, wird, als wirkliches Urtheil: κατηγορήμα oder πρότασις, innerhalb des Schluſſes zur Begrenzung: ὅρος. Der Begriff bewegt ſich von dem ὅρος μεῖζων durch den ὅρος ἐλάττων mittelſt des ὅρος μέσος oder des λόγος ἐν μέρει zum λόγος ἐξ ἀνάγκης als dem συμπέρασμα fort. Die den Schlußſatz bedingenden Urtheile werden von Ariſtoteles mit ſehr verſchiedenen Namen benannt: προτεινόμενα, προκείμενα, συγκείμενα, τέθεντα, ἀξιώματα, προτάσεις, ἄρχαι, ἄκρα.

Der Schluß iſt alſo eine Form des Denkens, in welcher der Proceß des Seins ſich bewegt. Er iſt mithin auch eine Form des Seins an ſich. Das Schließen als eine ſubjective Function unſerer Intelligenz macht Anſpruch auf objective Bedeutung, indem es die eigene Nothwendigkeit der Sache herausſtellt. Hierin liegt die außerordentliche Wichtigkeit des Schluſſes, die wir Menſchen mehr oder weniger anerkennen. Der Schluß iſt es, der uns erſt vollſtändig die Einheit des Begriffs in ſeinen Unterſchieden herausſetzt. Man hat den abſtracten Begriff die Form des Verſtandes, die Reflexion des Urtheils die Form der Urtheilskraft und den Schluß die Form der Vernunft genannt. Er verdient dieſen hohen Namen, weil er die Vernunft des Begriffs in ihrer Selbſtſtändigkeit ent-

wickelt. Der wahrhafte Begriff ist kein bloßes Abstractum, keine einseitige Allgemeinheit des Verstandes, sondern eine in sich lebendige Totalität. Die Vernunft des Schlusses ist daher nicht blos in unserm Schließen als einem artificium intellectus, sondern nicht weniger in der Sache enthalten, deren Schluß wir darstellen. Die Vernunft existirt nicht blos in unserm Kopfe, wie Kant sagte, daß wir der Welt Gesetze vorschrieben, sondern sie existirt glücklicherweise nicht weniger in der Welt selbst und das Schließen verläuft sich nicht blos in unserm Kopfe als ein subjectives Combiniren, sondern eben sowohl in den Dingen als das Ineinandergreifen ihrer Realität. Wir machen wohl aus der Thatsache, daß der Mond finster wird, den Schluß darauf, daß die Erde zwischen ihn und die Sonne tritt. Was wir aber so in subjectiver Form ausdrücken, ist das eigene Verhältniß zwischen Mond und Sonne durch die Vermittelung der Erde, die als der vermittelnde Terminus sich gleich sehr auf den Mond als auf die Sonne bezieht und ihren Schattenkegel auf den Mond wirft, der sich durch seinen Bereich hindurchbewegt. Wenn Jemand unaufhörlich falsch urtheilt, so schließen wir, daß er ein Dummkopf sei, weil er durch die Thatsache seines stets irrenden Urtheils sich selbst unter die Begriffslosigkeit subsumirt. Wir sprechen daher auch ganz objectiv vom Schlusse und sagen z. B.: der Krieg schloß mit einem Frieden. Der Friede als Schluß enthält die Einheit der mit einander Entzweieten; sie sind die Prämissen; ihr Kampf ist der Terminus medius, ohne welchen die Einheit nicht vermittelt wäre. Man macht wohl Frieden, aber man entschließt sich nicht eher dazu, ihn zu schließen, als bis die Prämissen die Realität ihrer an sich vorhandenen Einheit herausgesetzt haben, wie z. B. die Katholiken und Protestanten im Westphälischen Frieden den Schluß machten, daß sowohl der Katholicismus als der Protestantismus christliche Religion sei, beide also, als diesem Begriff subordinirt einander coordinirt, auch gleichberechtigt seien. So ist der Untergang eines Helden am Ende einer Tragödie der Schluß, den das Schicksal aus den Prämissen der tragischen Handlung herbeiführt; sie beschließt sich selber darin. So macht der Mensch den Schluß in der Entwicklung der organischen Natur aus. Subjectiv machen wir in

der comparativen Zoologie den Schluß, daß der Menſch alle Formen und Proceſſe der Natur in ſeinem Organismus als ihrer centralen Einheit zuſammenſchließe. Allein wir würden dieſen Schluß nicht machen können, wenn nicht die Natur in der Allſeitigkeit des Menſchen ſelber den Schluß ihrer Geſtaltung machte, über welche ſie daher nicht hinauskann und über welche der Geiſt nur durch den Tod des Organismus abſolut hinausgeht.

Alles iſt Begriff; Alles iſt Urtheil; Alles iſt Schluß. Dieſe drei Urtheile hängen ſo unter ſich zuſammen, daß der Begriff ſich durch das Urtheil mit ſich ſelbſt als Einheit zuſammenſchließt, und aus der Differenz der analytiſchen Beziehung, in die er als Urtheil tritt, mit dem Schluß ſich wieder ſynthetiſch in ſeiner Einheit herſtellt. Das Subject iſt nicht nur als Begriff in ſich unterſchieden; es ſetzt nicht nur als Urtheil den Unterſchied von ſich; ſondern es hebt auch dieſen Unterſchied wieder zur Einheit in ſich auf. Bei dem Schluß iſt alſo die Form der nothwendige Ausdruck der Vermittelung des Begriffs mit ſich ſelbſt. Was vernünftig iſt, iſt es in der Form des Schluſſes, obwohl keineswegs Alles, was die Form des Schluſſes hat, vernünftig iſt. Die Anerkennung der univerſellen Bedeutung des Schluſſes iſt durch Kant in der Kritik der reinen Vernunft, durch Schelling im Bruno, durch Hegel im dritten Theil ſeiner Logik wieder nachdrücklich hervorgehoben worden und auch bei ſolchen oft unwillkürlich hervorgebrochen, die Kant und Hegel in der Logik bekämpft haben, wie z. B. Troxler in ſeiner Logik II, 38 ſagt: „Daher iſt der Umlauf der Geſtirne; der chemiſche Proceß, die Logik der Mathematik, und ſind ſelbſt alle Geſtaltungen und Bewegungen des Thier- und Pflanzenlebens ihrem Weſen nach nichts Anderes, als ein großer Real- und Cauſalſyllogismus, in dem ſich die göttliche Schöpferkraft offenbart hat. Die Syllogiſtik iſt Weltgeſetz.“

Aber nur inſofern kann der Schluß die nothwendige Form der Vernunft ſein, als es nicht der abſtracte Begriff einer unterſchiedloſen Allgemeinheit, ſondern der concrete, ſich ſelbſt in ſeine Momente unterſcheidende Begriff iſt, der ſich erſchließt und ſich mit ſich zuſammenſchließt. Wird der Begriff nur als ein todtes Abſtractum und das Schließen nur als ein ſubjectiv zufälliges Sub-

ſumiren und Combiniren genommen, ſo verwandelt ſich die Nothwendigkeit des Schluſſes in eine äußerlich formale Beziehung, in den bloßen Verſtandesſchluß, wie die Sophiſtik ihn mißbraucht, um etwas als nothwendig und vernünftig zu inſinuiren, was es nicht iſt. Alle Scholaſtik wird Sophiſtik, wenn ſie von dem Inhalt des Schluſſes abſtrahirt und durch bloße Ratiocination ex vi formae operirt. Das alte Wort: *συλλογισμὸς ὃν ποιήσει ἐπιστήμην*, gilt von dem Formalismus, der den Terminus medius ohne Erkenntniß ſeiner weſentlichen Bedeutung behandelt. Die Zufälligkeit der Beziehung iſt allerdings in der Bildung des Schluſſes ſelber ein Moment, das ſich in der Weiterentwicklung derſelben aufhebt. Eben deswegen muß der Stufengang in der Geſtaltung des Schluſſes beachtet werden, weil in ihm der logiſche Werth der einzelnen ſyllogiſtiſchen Form liegt. Trendelnburg erklärt ſich, wie wir geſehen haben, gegen einen innern Zuſammenhang der Urtheilsformen und polemiſirt auch des Schluſſes halber gegen Kant und Hegel a. a. O. II., 232 ff.; ebendaſelbſt S. 280 ſagt er aber: „Soll denn der Schluß, wie es nach dieſer Widerlegung ſcheinen könnte, nichts als eine ſubjective Function und ohne reales Gegenbild bleiben? Davor bewahrt uns die ganze Ableitung. Der Inhalt, das Geſetz des Umfangs darſtellend, enthält die Möglichkeit des Schluſſes, und darin iſt zugleich ſein objectiver Werth angedeutet. Dem genetiſch Allgemeinen, das auf einer urſprünglichen Gemeinſchaft des Denkens und Seins gegründet iſt, entſpricht das quantitativ Allgemeine. Der nothwendige Grund kleidet ſich daher in den Ausdruck einer allgemeinen Thatſache und wird in dieſer Geſtalt der Mittelbegriff eines objectiven Schluſſes. Was im Realen der Grund iſt, das iſt im Logiſchen der Mittelbegriff“

„Schon Ariſtoteles hat dieſen Parallelismus ſcharfſinnig nachgewieſen. Die formale Logik, die mit dem Realen nichts zu thun haben wollte, ließ dieſe tiefe Andeutung linker Hand liegen. Immer wird der hervorbringende Grund, indem er ſeinen Inhalt entfaltet, den allgemeinen Mittelbegriff im Oberſatz bilden; denn das Nothwendige ſetzt ſich in die äußere Allgemeinheit um. Der Schluß muß, ſo oft er poſitiv iſt, in die erſte Figur fallen, in

der ſich die Herrſchaft des Geſetzes über den Umfang am Reinſten ausſpricht. Alle ſynthetiſche Wiſſenſchaften, die aus dem Grunde die Erſcheinungen entwerfen, können dem aufmerkſamen Beobachter Beiſpiele in Fülle geben, und um ſo treffendere, je treuer ſie den Gang des ſchaffenden Grundes wiedergeben."

Hinterher, S. 282 ſagt Trendelnburg noch: „Gegen Hegels kraus verſchlungene Theorie der dreimal drei Schlüſſe, die das Syſtem der Dinge real erzeugen und gliedern ſoll, ſteht die eben bezeichnete Anſicht des Ariſtoteles von der realen Bedeutung des Syllogismus einfach und ſchlicht da. Indem jene den Dingen einen künſtlichen logiſchen Formalismus aufzwingt, gibt dieſe umgekehrt dem formalen Schluſſe an der Entwicklung der Dinge Halt und Inhalt. Jene verflüchtigt das Wirkliche in ein Formenſpiel; dieſe erfüllt die Form mit dem Wirklichen."

Hier waltet bei Trendelnburg das Mißverſtändniß, als ob Hegel gemeint ſei, im Schluß außerhalb der Sache die Nothwendigkeit der Realität zu finden, während Hegel den Schluß als die allgemeine logiſche Form betrachtet, welche in der Realität der Dinge die Form ihrer Wirklichkeit ausmacht. Die Subſtanz der Dinge wird nicht durch den Schluß hervorgebracht, aber der Proceß der Subſtanz bewegt ſich in der Form des Schluſſes. Daß dieſe Form der Realität äußerlich ſei — denn nur in dieſem Fall könnte ſie ihr, wie Trendelnburg ſagt, aufgezwungen werden — iſt ſo wenig Hegels Anſicht, daß nach ihm vielmehr der nämliche Zuſammenhang, den der logiſche Begriff des Schluſſes im abſtracten Element des Denkens darſtellt, allerdings auch innerhalb des concreten Daſeins als die ihm eigene Beziehung und immanente Form exiſtirt. Hegel kann eben ſo gut, als Trendelnburg, deſſen Logik vom Begriff der Bewegung ausgeht, ſagen, daß die Form des Schluſſes ſich mit dem Wirklichen erfülle oder daß der Syllogismus reale Bedeutung habe. Wenn nach Ariſtoteles und Trendelnburg der Mittelbegriff das reale Moment enthält, welches den hervorbringenden Grund ausmacht, ſo hebt ſich doch hiermit offenbar die Vorſtellung auf, als ob der Schluß eine Form nur unſeres Denkens, nicht auch des Seins ſelber wäre. Das begründete Urtheil, wie man den Schluß auch treffend genannt hat, überzeugt uns

eben von der Nothwendigkeit der Sache, wie sie an sich selber ist, denn nur das Schließen befreiet uns von der Willkür und Zufälligkeit in unserm Denken. Die Wissenschaft bewegt sich, da sie doch nicht ablehnen kann, System zu werden, in einer continuirlichen Reihe von Schlüssen; die Wirklichkeit aber, die außerhalb der Logik ihren Inhalt ausmacht, nicht weniger; denn der Begriff gibt zwar seinen Momenten die Gestalt relativ freier Wirklichkeit, der Proceß ihrer Entwicklung aber schließt sie auch — in allen Formen des logischen Schlusses — zusammen. Warum soll dies nun, wie Trendelnburg spottet, eine kraus verschlungene Theorie sein? Die Verschlingung der Weltwirklichkeit ist in ihrer realen Syllogistik wahrlich kraus genug. Die weiche, mit vielen bildlichen Elementen durchmischte Sprache, in welcher Trendelnburg zu schreiben pflegt, kann uns doch nicht darüber täuschen, daß er die Nothwendigkeit der Dialektik anerkennt, denn sein Fundament, die Bewegung, ist ja schon eine reale Dialektik; sie kann uns auch nicht darüber täuschen, daß er die Einheit des Denkens und des Seins zugesteht, da er das genetisch Allgemeine auf einer ursprünglichen Gemeinschaft des Denkens und Seins gegründet sein läßt. Gemeinschaft ist ein dem praktischen Gebiet entnommener Ausdruck und könnte nach der Analogie nur die subjective Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein bezeichnen sollen. Aber sie soll eine ursprüngliche sein und dann wird sie sich von der absoluten Einheit wohl in nichts unterscheiden können. Wenn Trendelnburg ferner sagt, daß der nothwendige Grund des Schlusses sich in den Ausdruck einer allgemeinen Thatsache kleidet, so kann dies vernünftiger Weise keinen andern Sinn, als den der immanenten Gegenwart des Logischen im Realen haben. Kleiden ist doch nur ein bildlicher Ausdruck für die im Unterschied des Begriffs von seiner Realität vorhandene Einheit.

Die allgemeine Form des Schlusses.

Der allgemeine Begriff des Schlusses ist also der der Vermittelung einer Bestimmung des logischen Begriffs durch das nothwendige Verhältniß zweier andern. Ὁ θεὸς ἀριθμητίζει, hatte jener große Alexandrinische Mathematiker gesagt. Ὁ θεὸς

συλλογίζει, läßt ſich mit gleichem Recht ſagen, denn alle Arithmetik, auch die göttliche, wie Jamblichos ſie in ſeiner theologiſchen Arithmetik beſchrieb, iſt ohne Syllogiſtik unmöglich, und alle Erſcheinung, die wir als ein unmittelbares Daſein auffaſſen, iſt das Product einer Vermittelung, die einen Schluß bildet. Dieſe Vermittelung hat man in der Form von Regeln hervorgehoben, die man, einen richtigen Schluß zu machen, befolgen müſſe. Sie betreffen den Schluß überhaupt, ganz abgeſehen von den beſondern Bedingungen, die in der Beſchaffenheit ſeiner Prämiſſen liegen können. Wir wollen dieſe ſechs Regeln hier kurz aufführen. Man wird ſich überzeugen, daß ſie weſentlich nichts Anderes, als eine Beſchreibung der Vermittelung der Glieder des Schluſſes enthalten.

1) Im Schluß ſollen drei Glieder ſein, denn nur zwei würden keine Vermittelung bewirken können. Das Verhältniß von nur zwei Momenten des Begriffs gibt erſt ein Urtheil, wogegen im Schluß die Totalität aller Momente, des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, geſetzt werden muß. Wie dies geſchieht, macht den beſondern Charakter des Schluſſes aus. Vier Glieder würden, als die ſogenannte quaternio terminorum, ein Fehler ſein, der allerdings nicht zu ſelten dadurch ſich einſchleicht, daß der terminus medius in der Propoſition eine andere Bedeutung, als in der Aſſumtion hat, wie in dem bekannten Trugſchluß, daß man das beſitze, was man nicht verloren habe; da man nun Hörner nicht verloren habe, ſo habe man Hörner. Einen ſolchen viergliedrigen Schluß nennt man einen hybriden oder auch vermiſchten.

2) Aus rein negativen Prämiſſen kann nichts folgen, weil auch in einer negativen Schlußfolgerung die Extreme nicht von dem Mittelbegriff, ſondern nur in ihm verſchieden ſein dürfen. Es iſt alſo darauf zu achten, ob die Prämiſſen auch wirklich negativ ſind, weil eine an ſich negative Beſtimmung in Verhältniß zu einer andern poſitiv werden kann, wie in dem Schulbeiſpiel, daß das Nichtdenkende auch nicht fühlt; da nun der Stein nicht denke, ſo fühle er auch nicht. Hier iſt der Satz der Aſſumtion freilich negativ, aber nicht, wenn derſelbe im Verhältniß der Aſſumtion zur Propoſition betrachtet wird, denn

nicht aus der Copula, ſondern aus dem Subject der Propoſition ergibt es ſich, daß nämlich der Stein zur Gattung der Dinge gehöre, welche nicht denken.

3) Auch aus rein particulären Prämiſſen kann nichts folgen, denn im particulären Urtheil wird das Prädicat nicht dem totalen Subject beigelegt. Da nun der Schluß entweder von dem Ganzen auf die Theile oder von allen Theilen auf das Ganze geht, ſo ergibt der Ausgang von nur einigen Theilen keine Nothwendigkeit.

4) Der Mittelbegriff darf nicht in das Schlußurtheil eingemiſcht werden, weil der Schluß eben durch die Verbindung der Extreme bewirkt wird.

5) In dem Inhalt der Concluſion darf nicht mehr, als in dem der Prämiſſen, enthalten ſein, weil ein ſolches Mehr des Grundes entbehren würde.

6) Endlich muß eben deswegen die Concluſion dem ſchwächern Theil, der pars debilior oder deterior, folgen, d. h. er muß, wenn die eine der Prämiſſen negativ oder particulär iſt, auch negativ oder particulär ſein, weil eine poſitive oder univerſelle Beſtimmung des Grundes ermangeln würde.

Dieſe ſechs Regeln machen den Hauptinhalt der formalen Syllogiſtik aus. Sie ſind, wie man ſieht, eine negative Beſchreibung der weſentlichen Einheit, welche das Einzelne durch das Beſondere mit dem Allgemeinen ausmacht. Viele Logiker haben ſtatt dieſer ſechs Regeln, welche durch Boſſuet und durch die Logik von Port Royal in den Franzöſiſchen Schulen eben ſo allgemein wurden, als durch Wolff in den Deutſchen, bald ſieben oder acht aufgeſtellt, bald, wie Euler (in den Briefen an eine Prinzeſſin, Br. 39) nur vier oder auch nur drei, daß nämlich der Major jedes Schluſſes allgemein, daß der Minor affirmativ und daß die Concluſion die Qualität des Major mit der Quantität des Minor verbinden müſſe. Oft faßt man das ſyllogiſtiſche Normativ in dem Ausdruck zuſammen, daß in der Regel der Terminus major als Prädicat des Ober- und Schlußſatzes; der Terminus medius als Subject des Oberſatzes und als Prädicat des Unterſatzes erſcheinen müſſe und daher niemals im Schlußſatz vorkommen dürfe. Solcher Beſchreibungen laſſen ſich

nach verſchiedenen Seiten hin noch andere auffinden. Sie betreffen nur das formale Skelet des Schluſſes und drücken in unvollkommener Weiſe die Wahrheit des Schluſſes aus, die eigene Vermittelung der Momente des Begriffs zu ſein.

Aeußerlich kann ſich der Schluß ſeiner Form nach ſehr mannigfaltig geſtalten. Als der einem andern vorangehende wird er zum Vorſchluß: Proſyllogismus; als der einem andern und aus ihm folgende wird er zum Nachſchluß: Epiſyllogismus. Als Uebergang von Schluß zu Schluß, ſei es progreſſiv oder regreſſiv, wird er, wenn er die vermittelnde Prämiſſe oder die Prämiſſen überhaupt wegläßt, zum Kettenſchluß: Sorites (wörtlich: der Haufenſchluß von σώρος, der Haufe, acervus). Durch ausdrückliche Hinzufügung der Begründung zum Oberſatz geſtaltet er ſich zum Beiſchluß: Epicherema; durch Fortlaſſen des Terminus medius wird er zum kryptiſchen Schluſſe: Enthymema; durch Unvollſtändigkeit eines ſeiner Glieder überhaupt zum abgekürzten Schluß: Brachyſyllogismus, syllogismus decurtatus, sive contractus, sive mutilatus.

Durch Unrichtigkeit, ſei es der Prämiſſen, ſei es ihrer Beziehung, wird der Schluß zum Trugſchluß: Sophisma, fallacia. Dieſer Trugſchluß kann ein wirklich logiſcher, ein Fehlſchluß: Paralogismus, ſein; er kann aber auch, wie die meiſten Fallacien, ſich nur auf grammatiſche und rhetoriſche Ungenauigkeiten beziehen, die recht eigentlich, wenn ſie mit der Abſicht der Täuſchung gemacht werden, um das Unweſentliche mit dem Weſentlichen und das Falſche mit dem Wahren zu verwechſeln, das ſophiſtiſche Element conſtituiren. Die Erſchleichung oder Subreption iſt die Einſchiebung eines falſchen Mittelbegriffs: fallacia falsi medii. Die Zweideutigkeit oder Amphibolie, Ambiguität iſt das Spielen mit dem Doppelſinn eines Wortes: fallacia dictionis, entweder, wie man in den Schulen ſagt, a dicto simpliciter quid ad dictum secundum quid oder umgekehrt. Logiſch genommen beruhen dieſe Fallacien daher theils auf einem Sprung im Schließen: saltus in concludendo; theils auf einer quaternio terminorum. Die Alten haben aus ſolchen Schlüſſen Witzſpiele gemacht, mit denen man in den Schulen dem Scharfſinn durch Polyzeteſen und Heterozeteſen Ueberraſchungen

und neckische Prüfungen bereitete, wie z. B. in dem Schlusse: was du sprichst, geht dir über die Zunge; nun sprichst du vom Magen; also geht dir der Magen über die Zunge u. s. w. Die Elektra, der Verhüllte, das Krokodil, der Kahlkopf, der Kohl u. s. w. gehören hieher. Die Megarensische Schule bildete sie zuerst aus und seitdem sind sie gleichsam als ein Beweis, daß die Logiker auch witzig sein könnten, im Inventarium der Compendien verblieben.

Substitutionsschlüsse endlich hat man solche genannt, die einen Schluß durch Analyse entweder des Inhalts oder des Umfangs, indem von jenem nur eine Seite, von diesem nur ein Theil genommen wird, in der Form neuer Schlüsse darstellen.

Alle solche Wendungen der Syllogistik betreffen eigentlich nur die subjective Thätigkeit des Schließens, während der Schluß an sich selbst seine eigene Nothwendigkeit hat, die als solche unschuldig ist, wenn wir gegen sie fehlen. Subjectiv können daher auch aus einem unrichtigen Schlußsatz formell richtige Folgerungen gemacht werden.

Eintheilung des Schlusses.

Da der Schluß durch die Vermittelung des Urtheils entsteht, so liegt die Ableitung seiner verschiedenen Formen in dem Unterschied der Formen des Urtheils. Dies ist auch von jeher anerkannt und macht gleichsam ein Axiom der Logik aus.

Der Unterschied der unmittelbaren Schlüsse von den mittelbaren ist nur ein formeller, kein wirklicher, denn die unmittelbaren Schlüsse sind, wie wir gesehen haben, nichts, als unvollkommen ausgedrückte, unentwickelte, abgekürzte Schlüsse, bei denen, ihrer Selbstverständlichkeit halber, die ausdrückliche Vermittelung fortgelassen ist. Sie sind, wie man sagt, einfache Schlüsse, aber sie sind Schlüsse. Wird die in ihnen an sich enthaltene Vermittelung herausgesetzt, so verwandeln sie sich sofort in mittelbare Schlüsse; was ein pleonastischer Ausdruck ist. Sie können also nicht, obwohl es gewöhnlich geschieht, als eine besondere Gattung aufgeführt werden. Hegel hat die Bezeichnung unmittelbar auf den qualitativen Schluß angewendet, weil er als der erste Schluß die unmittelbare Bestimmtheit, die Qualität, zum

Inhalt hat. Da jedoch der Sprachgebrauch einmal die Conſequenzen der Aequipollenz und Oppoſition, der Subalternation und Converſion, mit dem Namen der unmittelbaren Schlüſſe bezeichnet hat, ſo muß man ſeine Terminologie, obwohl ſie einen guten Sinn hat, doch verwerfen, da ſie nur Verwirrung anrichten und das ſchon ſo mißliche gegenſeitige Verſtändniß der Logiker erſchweren muß.

Eine beſondere Schwierigkeit ergibt ſich für die Eintheilung der Schlüſſe aus der Modalität. Das modale Urtheil iſt ſchon, wie wir erkannten, durch die in ihm liegende Vermittelung des Prädicats an ſich ein Schluß. Ein Thier, ſo und ſo beſchaffen, iſt eine Giraffe; eine Handlung, ſo und ſo beſchaffen, iſt tugendhaft u. ſ. w. Jeder Schluß ſetzt das Prädicat des Subjectes im Schlußſatz als ein für das Subject nothwendiges. Er vermittelt die Einheit des Prädicates mit dem Subject durch den Nachweis des Zuſammenhanges, der zwiſchen beiden als ein nothwendiger beſteht oder wenigſtens beſtehen ſoll. Inſofern iſt alſo jedes Urtheil, das als ein Schlußſatz reſultirt, formell apodiktiſch; d. h. die Modalität kann keine beſondere Gattung der Schlüſſe begründen, ſondern muß ihre Momente: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, an die Schlüſſe der Inhärenz, Subſumtion und Immanenz vertheilen. Der erſte iſt aſſertoriſch, der zweite problematiſch, der dritte apodiktiſch.

1) Der Inhärenzſchluß ſchließt das Subject mit irgend einer Beſtimmtheit zuſammen, zu welcher es in ſeiner Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit enthält. Dieſe Einheit iſt die unmittelbare Wirklichkeit ſeines Daſeins, aber ſie iſt nur eine zufällige, keine abſolute Nothwendigkeit. Der Schluß iſt daher zwar formell nothwendig und inſofern beweiſend, allein er iſt erſt aſſertoriſch. Er an ſich kann nicht als Form bezweifelt werden, wohl aber die Allgemeinheit der Nothwendigkeit ſeines Inhalts. Das Prädicat des Subjects im Schlußſatz iſt richtig, aber nicht für das Subject überhaupt, ſondern nur für dies Subject. Es fragt ſich, ob es allen Subjecten derſelben Sphäre inhärirt? Der Inhärenzſchluß wird alſo problematiſch.

2) Der Subſumtionsſchluß ſucht das Problem zu löſen, ob das Prädicat nur dieſem Subjecte, ob es mehren, ob

es allen zukommt? Er beginnt von diesem einzelnen Subjekt und geht durch die Pluralität der Subjecte zu ihrer Totalität, die aber nur erst die Summe, omnitudo, aller dieser Subjecte sein kann. Das beständige Vorkommen dieses Prädicats in allen diesen Subjecten macht es sehr wahrscheinlich, daß es allen Subjecten derselben Sphäre überhaupt inhäriren werde. Ob dies jedoch der Fall sei, bleibt so lange problematisch, als nicht das Prädicat ein dem Subject seinem Wesen nach immanentes ist.

3) Der Immanenzschluß setzt die Allgemeinheit des Prädicats als eine dem Subject durch sein Wesen immanente Nothwendigkeit. Der Begriff des Subjectes selber würde aufgehoben werden, wenn ihm das Prädicat nicht zukäme. Der Schluß ist also apodiktisch, weil er die Beziehung des Subjects nicht blos assertorisch auf eine ihm möglicher Weise inhärirende Bestimmtheit, nicht blos problematisch die Beziehung des Prädicats auf den quantitativen Unterschied des Subjects, sondern die Beziehung des Subjectes auf das Prädicat als auf seine kategorische, von ihm unabtrennbare Allgemeinheit vermittelt. Er ist der Schluß der Wahrheit des Begriffs, in welchem Subject und Prädicat sich gleich sind.

Wenn es sich für uns als unzweifelhaft herausgestellt hat, daß die Formen des Urtheils nicht blos gleichgültige gegen einander sind, vielmehr auseinander sich entwickeln, so gilt natürlich von den Formen des Schlusses, da sie aus denen des Urtheils entspringen, das Nämliche. Sie hängen untereinander mit einer in ihm selbst liegenden Nothwendigkeit zusammen. Der einzelne Schluß als solcher verändert sich selbstverständlich so wenig, als eine gerade Linie, so lange sie ihre identische Richtung innehält, eine gerade zu sein aufhört. Der Begriff des Schlusses überhaupt aber verändert sich allerdings und zwar in der Weise, daß die Veränderung zugleich eine Fortbildung seines Wesens, nämlich der Vermittelung der Einheit der Allgemeinheit und der Nothwendigkeit, ist. Einen solchen Zusammenhang der syllogistischen Morphologie leugnet Trendelnburg und setzt in den Log. Unterf. II. 26 6. den Grund für seine Leugnung darin, daß bei einer natürlichen Entwicklung in dem Fortgange von der Subsumtion zur Immanenz kein Sprung vorhanden sein dürfte.

Iſt denn hier aber ein Sprung im Sinn einer Discontinuität vorhanden? Der Unterſchied zwiſchen den Urtheilen der Subſumtion und denen der Immanenz, iſt ein zwar qualitativer, allein der Uebergang von der Subſumtion zur Immanenz iſt zugleich ein durch den Begriff der Allheit vermittelter. Das äußere Verhältniß der Allheit hebt ſich zu dem innern der Allgemeinheit auf. Das Immanenzurtheil nimmt alle Formen der Inhärenz und Subſumtion in ſeine höhere Geſtaltung des Begriffs auf. Wenn Trendelnburg ſagen will, daß die Allgemeinheit des Begriffs als Nothwendigkeit in unſerm ſubjectiven Erkennen nicht immer durch die Präcedenz von Schlüſſen der Inhärenz und Subſumtion vorbereitet werde, daß es vielmehr, wie die Logik, Mathematik und Ethik beweiſen, aprioriſche Urtheile gebe, die als kategoriſche nicht erſt durch die Erfahrung begründet werden, ſondern ihren Halt in der Nothwendigkeit des Begriffs als ſolcher haben, ſo wird ihm dies Niemand beſtreiten. Etwas ganz Anderes iſt doch aber die Unterſuchung der Formen des Urtheils und des Schluſſes an und für ſich, denn in dieſer muß das Verhältniß der Formen ſich durch ſich ſelbſt von der niedrigſten bis zur höchſten fortbeſtimmen und in dieſem Fortgange iſt die Inhärenz die nothwendige Vorſtufe der Subſumtion, wie dieſe die der Immanenz. Qualität und Quantität ſind dem Begriff untergeordnete Momente; der allgemeine Begriff des Planeten z. B. iſt in jedem einzelnen Planeten derſelbe, hat aber in jedem eine andere Qualität und Quantität; oder der allgemeine Begriff des Staats iſt in jedem einzelnen derſelbe, hat aber in jedem als einem dieſen eine andere Qualität und Quantität. Der Begriff iſt die ideelle Einheit des Realen. Trendelnburg und Viele mit ihm machen Hegel den Vorwurf, daß ſeine Dialektik die neuen, nämlich qualitativ andern Beſtimmungen nicht, wie verſichert werde, aus ſich ſelbſt erzeuge, ſondern durch Vermittelung der Anſchauung von Außen her aufnehme, alſo durch Subreption einſchmuggle. Hegels Philoſophie ſei daher im Grunde nichts als die Ueberſetzung der allergewöhnlichſten Empirie in eine dialektiſche Form, deren Gebrechen durch dunkle Worte verhüllt würden. Wir wollen gerne zugeben, daß in einzelnen Fällen die Ausführung der dialektiſchen Methode hinter ihrer Aufgabe zurück-

bleibt, aber solcher Mangel betrifft nicht den Begriff der Dialektik, der doch kein anderer ist, als synthetische Urtheile a priori zu finden. Dies ist nicht unmöglich. Die qualitative Bestimmung, zu welcher die Entwicklung fortschreitet, liegt ja nicht außerhalb des allgemeinen Subjectes, welches sich durch die Besonderheit ihrer Unterschiede continuirt. Und so ist auch der Begriff des Schlusses an und für sich die Einheit, welche durch die Differenz ihrer verschiedenen Formen sich von dem Unterschied des Positiven und Negativen bis zur Disjunction des Begriffs fortgestaltet. Trendelnburg a. a. O. II., 269 macht folgende Forderung: „Wenn die Dialektik von dem zufälligen Schlusse des Daseins an bis zu dem disjunctiven Schlusse hin, in welchem Vermittelndes und Vermitteltes Eins sein soll, nicht blos eine künstliche Kette, sondern eine natürliche Entwicklung darstellt; so müßte sich an einem Continuum von Beispielen zeigen lassen, wie die Erkenntniß von einer Form zur andern reift. Aber für eine solche Bewährung der Dialektik ist noch nichts geschehen und wir zweifeln an der Möglichkeit." — Sollte Continuität hier bedeuten, daß die nämliche Bestimmung sich allmälig in eine ganz andere, ja entgegengesetzte veränderte, so würde sie nicht nachzuweisen sein. Soll aber darunter verstanden werden, daß ein Subject als ein *identisches* durch die *Differenz* aller logischen Formen *consequent* von der Unbestimmtheit des ersten, qualitativen Prädicates an bis zu demjenigen Prädicat sich fortbildet, welches seinem Inhalt nach mit dem specifischen Wesen des Subjects selber zusammenfällt, so halten wir ein solches Continuum nicht für unmöglich und glauben vielmehr, daß selbst die Rose, dieser Mignon der formalen Logik, alle diese Metamorphosen an sich darstellt. Da das Urtheil die Grundlage des Schlusses ist, er also in derselben Folge sich auseinandersetzt, so wollen wir in der Kürze daran erinnern und hier das gesammte synoptische Bild der früher besonders betrachteten Urtheile zusammenstellen:

1) Urtheil der Inhärenz:

   a. affirmativ: die Rose ist roth;
   b. negativ: die Rose ist *nicht* roth;
   c. limitativ: die Rose ist nicht *roth*.

2) Urtheil der Subſumtion:
   a. ſingulär: dieſe Roſe iſt roth (oder nicht);
   b. particulär: einige Roſen ſind roth (oder nicht);
   c. univerſell: alle dieſe Roſen ſind roth (oder nicht).
3) Urtheil der Immanenz:
   a. kategoriſch: die Roſe iſt eine Pflanze;
   b. hypothetiſch: wenn die Roſe eine Pflanze iſt, ſo wächſ't ſie;
   c. disjunctiv: die Roſe iſt entweder eine kryptogame oder phanerogame Pflanze.
4) Urtheil der Modalität:
   a. aſſertoriſch: die Roſe iſt eine Dikotyledone;
   b. problematiſch: ob die Roſe eine Dikotyledone iſt, hängt davon ab, daß ſie zwei Samenlappen hat;
   c. apodiktiſch: die Roſe, als eine zweiſamenlappige Pflanze, iſt eine Dikotyledone.

Die Figuren des Schluſſes.

Eine große Weitläufigkeit tritt in die Lehre vom Schluſſe dadurch ein, daß die Glieder deſſelben ſich gegenſeitig vermitteln. Jedes iſt an ſich Totalität und enthält die übrigen in ſich. Es wird durch ſie vermittelt, indem es ſeinerſeits umgekehrt auch ſie vermittelt. Das Einzelne wird durch das Beſondere mit dem Allgemeinen; das Einzelne wird durch das Allgemeine mit dem Beſondern; das Beſondere wird durch das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt. Jedes kann zur Mitte der beiden andern als der Extreme werden. Dies ſind die natürlichen Beziehungen, die ſich aus der Einheit des Allgemeinen mit dem Beſondern und Einzelnen ergeben. Ariſtoteles nannte dieſe Umgeſtaltung des Schluſſes die *σχήματα συλλογισμῦν*, was die Lateiner mit Figuren des Schluſſes überſetzt haben. Er unterſchied ſie mit den Buchſtaben:

1) α, β, γ; 2) μ, ν, ξ; 3) π, ϱ, ς.

Galenos machte noch eine vierte Figur geltend, die nach ihm die Galeniſche oder auch die mathematiſche genannt wird. Sie enthält den allgemeinen Begriff des Schluſſes ſelbſt, die weſentliche Einheit aller ſeiner Glieder in der Form ihrer Gleichheit, daß, wenn zwei Glieder einem dritten gleich ſind, ſie ein-

ander ſelbſt gleich ſind. Die erſte Figur, σχῆμα πρῶτον, nämlich die Vermittelung des Einzelnen durch das Beſondere mit dem Allgemeinen, betrachtete man mit Recht als die urſprüngliche Normalfigur und nannte ſie auch wohl die figura naturalis im Gegenſatz zu den ſecundären, aus ihr abgeleiteten Figuren als figurae artificiales. Durch den Unterſchied des Affirmativen und Negativen im ſogenannten modus ponens oder tollens, ſo wie durch den Unterſchied des Particulären und Univerſellen, wurden dieſe einfachen Verhältniſſe ſehr vermannigfaltigt, ſo daß man ſich bemühete, die verſchiedenen Formen wieder auf die natürliche Grundform zurückzuführen. Die Verwandlung der Figuren betraf daher vorzüglich dieſe Reduction. Die verſchiedenen Formen der Umbildung des Schluſſes nannte man τρόποι συλλογισμῦν, modi syllogismi. Schon die Ariſtoteliker bildeten nun für die drei erſten Figuren mit Bezug auf die von Ariſtoteles gebrauchten Buchſtaben folgende Wörter:

1) γράμματα, ἐγράψε, γράφισι, τέχνικος;
2) ἐγράψε, κατέχε, μέτριον, ἄχολον;
3) ἅπασι, θέναρος, ἰσακις, ἄσπιδι (ὅμαλος, φέρισιος).

Nun wurden durch die summulae logicales des Scholaſtikers Petrus Hispalenſis, der 1277 als Pabſt Johann XXI. ſtarb, in die Logik jene Lateiniſchen Ausdrücke für die verſchiedenen Schlußformen eingeführt, deren wir uns noch heute bedienen. Freilich gehören ſie jetzt zu denjenigen Elementen der Logik, mit denen man als mit abſoluten Curioſitäten vom Studium der Logik abzuſchrecken und ſie als eine völlig inhaltsloſe Wiſſenſchaft in Verruf zu bringen pflegt. Zwar wiſſen die Heutigen kaum noch, was ein Schluß in Barbara, Darii u. ſ. w. für ein Schluß iſt, aber die bloße Nennung dieſer logiſchen Technicismen reicht hin, das Gefühl eines Maximums von Langweiligkeit hervorzubringen. Wir wollen wenigſtens ſo viel darüber ſagen, daß die Bildung dieſer Namen verſtändlich wird, wodurch das Verwundern über ſie als gleichſam antediluvianiſche Ungeheuer gemildert wird.

Die Vocale derſelben a und i aus affirmo ſind affirmativ, a univerſell, i particulär. Die Vocale e und o aus nego ſind negativ, e univerſell, o particulär. Gilt alſo a, ſo iſt in deni-

ſelben Schluß o falſch; gilt e, ſo iſt i falſch und umgekehrt. Gilt o, ſo iſt a falſch und umgekehrt. Gilt a, ſo gilt auch i; gilt e, ſo gilt auch o. Gilt i, ſo kann auch o gelten und umgekehrt. a und e: alle, ſind eine oppositio contraria; i und o: einige, eine oppositio subcontraria. Kreuzweis, in der Diagonale, ſind dieſe Extreme, wie ſchon früher erwähnt, durch die contradictoriſche Oppoſition verknüpft.

Die Conſonanten bedeuten in der erſten Figur nichts, als, in alphabetiſcher Ordnung, den Fortſchritt der Modi: b, c, d, f. — In der zweiten Figur fangen alle Namen entweder mit b, c, d oder f, an, um anzuzeigen, auf welchen Modus der erſten Figur die Modi der andern Figur zurückgebracht werden können. — Die übrigen Conſonanten: s, m, p, c, bedeuten die Art und Weiſe, wie jeder Modus auf einen Modus der erſten Figur zurückgeführt werden kann; s heißt conversio simplex; m metathesis; p per accidens; c contrarium; wie man dieſe Weisheit auch in die bekannten versus memoriales gebracht hat: s vult simpliciter verti, p verte per accid.; m vult transponi, c per impossibile duci.

Dies iſt der Dechiffrirſchlüſſel zu den 64 Namen, welche durch die Variation der 4 Schlußfiguren entſtehen können, indem man dieſe Vocale und Conſonanten durch übrigens ganz willkürliche Laute verknüpfte, weshalb die Namen in der That völlig reine Zeichen ſind und an ſich ſelbſt nicht den geringſten Sinn haben. Sie gehören zu den bei den Mönchen ſo beliebten mnemoniſchen Kunſtſtücken. Eine gewiſſe Berechtigung muß ihnen zugeſtanden werden. Daß ſie aber trotz dem zur größern Gründlichkeit im Denken nie etwas beigetragen haben, hat ſeinen Grund darin, daß die ſogenannte „Brauchbarkeit“ dieſer 64 Combinationen bei näherem Betracht außerordentlich zuſammenſchrumpft. Da nämlich 16 Fälle nur negative Prämiſſen haben, ſo fallen ſie fort. Da ferner 12 Fälle nur particuläre Prämiſſen haben, ſo fallen ſie auch fort. Da endlich in 8 Fällen der Terminus medius nur als Art vorkommt, und in 9 Fällen, weil das Particuläre ausgeſchloſſen iſt, das Univerſelle ſtattfinden kann oder nicht, ſo fallen auch dieſe 17 Fälle fort. Nach Abzug dieſer 45 zum Schluß untauglichen Fälle bleiben alſo noch 19 als

brauchbar übrig; von denen jedoch auch noch einige durch Unbestimmtheit gedrückt werden. Der mechanischen Consequenz nach sind es in der That 64 Figuren; gewöhnlich nimmt man nur 56 an, indem man 13 mit reciproken Gliedern und 43 ohne solche unterscheidet. Ueber das Verhältniß der Schlußfiguren zur Aristotelischen Logik läßt sich nur der eben so gelehrten als überzeugenden Abhandlung beistimmen, welche Trendelnburg in seinen Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik, Berlin 1842, S. 38 — 68 gegeben hat.

Das Schema der vier Schlußfiguren überhaupt wird nun dadurch entworfen, daß man mit S das Subject, mit M den Terminus medius, mit P das Prädicat des Schlußsatzes bezeichnet, woraus sich die vier Formen ergeben:

1)		2)		3)		4)	
M	P	P	M	M	P	P	M
S	M	S	M	M	S	M	S
S	P	S	P	S	P	S	P

Der Terminus medius kann also sein: 1) Subject im Obersatz; 2) Prädicat im Untersatz; 3) Subject oder Prädicat im Ober- und Untersatz; 4) Prädicat im Ober-, Subject im Untersatz. — Genauer lassen sich die vier Figuren folgendermaaßen unterscheiden: 1) in der ersten muß der Obersatz allgemein, der Untersatz bejahend sein und der Schlußsatz sich in der Qualität nach dem Obersatz, in der Quantität nach dem Untersatz richten. Es fallen mithin alle blos particuläre oder negative Prämissen, specieller alle particulären Obersätze, alle negativen Untersätze fort. Werden also die universell affirmativen und negativen: a und e, und die particulär affirmativen und negativen: i und o, combinirt, so bleiben nur 4 modi: Barbara, Celarent, Darii, Ferio übrig, die, weil die Reduction der andern Figuren auf sie zurückgeht, am häufigsten genannt zu werden pflegen. 2) In der zweiten Figur ist der Terminus medius in beiden Prämissen Prädicat. Der Obersatz muß universell, eine der beiden Prämissen negativ, der Schlußsatz negativ sein. 3) Wenn die zweite Figur durch eine reine Conversion des Obersatzes entsteht, so die dritte durch eine eben solche des Untersatzes, so daß der Mittelbegriff in beiden Prämissen Subject ist. 4) Die vierte erzeugt sich durch Verknüpfung der zweiten und dritten mittelst der

Conversion beider Prämissen, wodurch sich das Quantitätsverhältniß des Terminus major und minor verändert, indem der letztere als Prädicat des Untersatzes größer als der Mittelbegriff und daher auch größer als der Obersatz wird. Ist also der Untersatz bejahend, so muß der Schlußsatz particulär sein. Aus der Vergleichung dieser vier Figuren ergibt sich, daß nur die erste, wie schon Aristoteles sagte, der vollkommene Schluß, der *συλλογισμὸς τελείος* ist, da die zweite nur negative, die dritte nur particuläre, die vierte keine universell affirmative Schlußsätze hat. Das alte nach Cicero schmeckende Schulbeispiel für die vier Figuren war dieses:

1) Jede Tugend ist löblich;
   Die Beredsamkeit ist eine Tugend;
   Also ist die Beredsamkeit löblich.
2) Kein Laster ist löblich;
   Die Beredsamkeit ist löblich;
   Also ist die Beredsamkeit kein Laster.
3) Jede Tugend ist löblich;
   Jede Tugend ist nützlich;
   Also ist einiges Nützliche löblich.
4) Jede Tugend ist löblich;
   Jedes Löbliche ist nützlich;
   Also ist einiges Nützliche eine Tugend.

Für die erste und zweite Figur ergeben sich 4, für die dritte 6 und für die vierte Figur 5 mögliche verschiedene Wendungen, die in folgenden Namen durch mnemonische Hexameter ausgedrückt sind:

1) Barbara, Celare, primae Darii Feriique;
2) Cesare, Camestres, Festino, Baro secundae
   (Cacrenen) (Facrono)
3) Tertia, grande sonans, recitat: Darapti, Felapton, Adjungens: Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison;
   (Docambroc)
4) Calemes, Bamalip, Dimatis, Fesapo, Fresiso.
   (Cacresen)

Also ist, um ein Beispiel zu geben, der bekannte Schluß, der den Logikern Bescheidenheit predigt:

Alle menſchlichen Werke ſind unvollkommen;
Alle Logiken ſind menſchliche Werke;
Alſo ſind alle Logiken unvollkommen;

ein Schluß in Barbara u. ſ. w.

Hegel hat ſich für die Bezeichnung des Einzelnen, Beſondern und Allgemeinen der Buchſtaben E, B, A bedient und die drei Figuren ſo geordnet:

E, B, A; A, E, B; B, A, E,

ſo daß ſeine dritte Figur die zweite, ſeine zweite die dritte der Ariſtoteliſchen iſt. Wenn nun auch Ariſtoteles keinen Grund für ſeine Ordnung angibt und wenn auch, wie Hegel nachweiſt, der Uebergang von der erſten Figur zur dritten natürlicher wäre, als der von der erſten zur zweiten, ſo muß man es doch in den Wiſſenſchaften als einen Uebelſtand empfinden, wenn einem allgemeinen, durch zwei Jahrtauſende befeſtigten Gebrauch — wohl zu merken — in einer ziemlich gleichgültigen Sache — entgegengetreten und damit Verwirrung angerichtet wird. Unter der zweiten Figur verſteht einmal alle Welt eine ſchon bekannte. Ein beſonderer Streit iſt nun häufig über die vierte Figur geführt worden. Sie iſt als möglich zuzugeben, obwohl ſie nur die Identität aller Glieder des Schluſſes, a, a, a, ausdrückt. Hegel hat ſie für einen überflüſſigen und ſelbſt abgeſchmackten Zuſatz zu den übrigen Figuren erklärt, weil ſie in abſtracter Form nur wiederholt, was in dieſen überhaupt vorhanden iſt, die formelle Gleichheit aller Glieder des Schluſſes und die daraus folgende Gegenſeitigkeit ihrer Vermittelung, Troxler hingegen, Logik II, 62 ff., hat ſich ihrer lebhaft angenommen: „Die vierte Figur iſt, in der Weiſe der Begriffsform und des Urtheilsactes, das gerade Gegentheil und Widerſpiel der erſten; daher kann in ihr weder bejahend allgemein, noch allgemein verneinend, ſondern nur von verneinenden Beſonderheiten und beſondern Verneinungen und nur in einem umgekehrten Verhältniß von demjenigen, in welchem die zwei mittleren ſich relativ entgegengeſetzten Figuren zur erſten ſtehen, alſo nur auf die zwangvollſte und verwickeltſte Weiſe geſchloſſen und gefolgert werden. Deswegen iſt aber auch dieſe Figur nicht eigentlich unnatürlich und ganz verwerflich, wofür ſie die Unkunde und der Mißverſtand erklärt

haben." Troxler erinnert hierbei an Lambert's Organon und citirt aus demſelben, angeblich I, 137, eine Stelle mit Anführungszeichen, die man den Worten nach bei Lambert vergeblich ſucht. Lambert ſagt nämlich §. 229, S. 138: „Die Schlußarten der vier Figuren unterſcheiden ſich demnach in Abſicht auf ihren Gebrauch folgendermaaßen:

1) Die erſte Figur eignet der Sache zu, was wir von ihren Eigenſchaften wiſſen. Sie ſchließt von der Gattung auf die Arten.

2) Die zweite Figur führt auf den Unterſchied der Dinge und hebt die Verwirrung der Begriffe auf.

3) Die dritte Figur gibt Beiſpiele und Ausnahmen von Sätzen, die allgemein ſcheinen.

4) Die vierte Figur findet Arten zu den Gattungen in Bamalip und Disatis. Sie zeigt, daß die Art die Gattung nicht erſchöpfe, wie Fesapo und Fresison, und leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird, in Calentes." Sodann ſagt Lambert §. 232, S. 142: „Wenn wir daher für jede Figur beſondere Dicta haben wollen, ſo werden es folgende ſein und es wird zugleich daraus erhellen, daß das Mittelglied des Schluſſes, für ſich betrachtet, in der erſten einen Grund, in der zweiten die Verſchiedenheit, in der dritten ein Beiſpiel, und in der vierten der Grund des Reciprocirens iſt.

1) Für die erſte Figur: dictum de omni et nullo. Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

2) Für die zweite Figur: dictum de diverso. Dinge, die verſchieden ſind, kommen einander nicht zu.

3) Für die dritte Figur: dictum de exemplo. Wenn man Dinge A findet, die B ſind, ſo gibt es a, die B ſind.

4) Für die vierte Figur: dictum de reciproco. I. Wenn kein M B iſt, ſo iſt auch kein B dieſes oder jenes M. II. Wenn kein C dieſes oder jenes B iſt oder nicht iſt, ſo gibt es B, die C ſind oder nicht ſind."

Dieſe beiden Stellen, die intereſſant ſind, weil man ſieht, wie der trockene, aber von höhern wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen bewegte, kräftig denkende Lambert dem Formalismus der Figuren eine allgemeinere Bedeutung abzugewinnen ſuchte, ſind von Troxler mit Beſtimmungen, welche Lambert §. 226 — 28 gibt, willkürlich

zuſammengemiſcht und von ihm, obwohl mit Gänſefüßen, folgendes unauffindliche Citat gegeben: „Die erſte Figur beruht auf dem: Was von der Gattung gilt, gilt auch von jeder ihrer Arten, alſo dictum de omni et nullo; die zweite führt auf den Unterſchied der Dinge und Subjecte, die in den Eigenſchaften verſchieden ſind, alſo dictum de diverso; die dritte gibt Beiſpiele und Ausnahmen, wir tragen alle exempla in contrarium mittelſt dieſer Figur vor, alſo dictum de exemplo; die vierte wird gebraucht, wo man verneinend a minori ad majus ſchließt oder die Art einer Gattung ausſondern will, alſo dictum de reciproco." Lamberts Organon erſchien 1764. Schon 1762 hatte ſich Kant in einer Abhandlung: die falſche Spitzfindigkeit der ſyllogiſtiſchen Figuren, gegen dieſelben erklärt, weil ſich nur in der erſten Figur ein reiner Vernunftſchluß ergebe, in den übrigen Formen lediglich gemiſchte oder hybride Schlüſſe möglich ſeien. Er ſagte gegen das Ende in §. 5: „Es iſt aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, ſondern aufzulöſen, nicht verdeckt, ſondern augenſcheinlich etwas vorzutragen. Daher ſollen dieſe vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenſchlüſſe ſein, ſonſt iſt ihnen die Freiheit nicht zugeſtanden, in einem logiſchen Vertrage als Formeln der deutlichſten Vorſtellung eines Vernunftſchluſſes zu erſcheinen. Es iſt auch gewiß, daß bis daher alle Logiker ſie für einfache Vernunftſchlüſſe ohne nothwendige Dazwiſchenſetzung von andern Urtheilen angeſehen haben, ſonſt würde ihnen niemals dieſes Bürgerrecht ſein ertheilt worden. Es ſind alſo die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftſchlüſſe überhaupt richtig, als ſolche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falſch." Weiterhin ſagt Kant: „In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfſinnigkeit verwandt und viel ſcheinbare Gelehrſamkeit verſchwendet worden iſt, ſo iſt's dieſe. Die ſogenannten Modi, die in jeder Figur möglich ſind, durch ſeltſame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunſt Buchſtaben enthalten, welche die Verwandlung in die erſte erleichtern, werden künftighin eine ſchätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menſchlichen Verſtandes enthalten, wenn dereinſt der ehwürdige Reſt des Alterthums einer beſſer unterwieſenen Nachkommenſchaft die emſigen und vergeblichen Bemühungen ihrer

Vorfahren an dieſen Ueberbleibſeln wird bewundern und bedauern lehren. — Es iſt auch leicht, die erſte Veranlaſſung zu dieſer Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, ſo zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen über einander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſahe und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte." Seit dieſen Worten Kant's iſt nun zwar die Lehre von den Figuren und Moden der Schlüſſe in allen formalen Logiken mehr oder weniger weitläufig vorgetragen, indem in der Regel einer dem andern nachſchrieb, allein ſie hat doch in der Philoſophie ſo wenig als außerhalb derſelben zu einer wiſſenſchaftlich eingreifenden Bedeutung gelangen können. Krauſe hat ſie mit Nachdruck hervorgehoben. Auch Hegel, der an der Veränderung der Figuren ein dialektiſches Vergnügen fand und ſich daher viel Mühe gab, ihnen eine ſpeculative Phyſiognomie zu ſchaffen, hat das Intereſſe für ſie nicht wieder zu beleben vermocht.

Erſtes Capitel.

Der Inhärenzſchluß.

Der Inhärenzſchluß geht von einem Urtheil der Inhärenz aus, das, wie wir geſehen haben, irgend eine Beſtimmtheit des Subjectes als deſſen Allgemeinheit ſetzt. Dieſe Allgemeinheit muß eine für das Subject mögliche ſein, keineswegs aber iſt erforderlich, daß ſie eine für daſſelbe ſchlechthin nothwendige, von ſeinem Weſen überhaupt unzertrennliche ſei. Sie kann eine ſolche ſein, aber, wie wir früher erkannten, wird auch ein dem Subject immanentes Prädicat auf dieſem Standpunct nur erſt als ein inhärentes geſetzt. Das Urtheil iſt daher noch kein kategoriſches

und apodiktisches, sondern nur erst ein qualitatives und assertorisches. Folglich ist auch der Schluß, der daraus gezogen wird, zwar ein formell nothwendiger, aber nur erst die Richtigkeit, noch nicht die allgemeine Wahrheit des Prädicats bestimmender.

Das Prädicat des Obersatzes hat also nur die Bedeutung einer Qualität des Subjects überhaupt und das Subject wird nur erst als ein unbestimmt allgemeines gesetzt. Es wird in der Form der Einzelheit als der, die, das, oder als ein, eine, eines ausgedrückt. Der Untersatz bezieht die Allgemeinheit auf irgend eine Bestimmtheit, die in ihr als eine mögliche enthalten ist. Der Schlußsatz schließt dann das Subject mit dieser Bestimmtheit vermöge ihrer sein sollenden Inhärenz in dem Prädicat des Obersatzes zusammen. Die Prädicate werden, wie das Subject, als für sich Selbstständige genommen und nur äußerlich auf einander bezogen.

Das Prädicat des Obersatzes hat die Bedeutung der Allgemeinheit; das des Untersatzes die der Besonderheit; das Subject die der Einzelheit. Das Einzelne wird mithin durch das Besondere mit dem Allgemeinen zusammengeschlossen. Z. B. das Rothe ist eine Farbe; die Rose ist roth; also hat die Rose eine Farbe. Das Rothsein vermittelt für die Rose die Bestimmtheit der Farbe. In dem besondern Begriff des Rothen ist der allgemeine Begriff der Farbe enthalten. Da nun die Rose roth ist, so kommt ihr auch kraft dieser Besonderheit die Allgemeinheit der Farbe zu. Das Roth ist hier der Mittelbegriff zwischen dem Subject der Rose und ihrer Bestimmtheit, farbigt zu sein. Im Kreise der Farbe ist das Rothe eine nothwendige Besonderung ihrer Allgemeinheit. Eben sowohl kann der Schluß, sich negativ gestalten, denn die Rose kann auch nicht roth sein, weil die Inhärenz eine für das Subject zwar mögliche, nicht aber schlechthin nothwendige Bestimmtheit enthält und das nämliche Subject zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Beziehungen entgegengesetzte Prädicate haben kann.

Es kann nun statt der Bestimmtheit des Rothen als Farbe irgend eine andere gesetzt werden z. B. das Rothe ist angenehm; die Rose ist roth; also ist die Rose angenehm u. s. w.

Wir haben dies hergebrachte Beispiel auch hier wiederholt, da es einmal der souffre douleur der Logik geworden ist. Wir wollen aber, das Wesen des Inhärenzschlusses zu erläutern, noch ein anderes hinzufügen, aus welchem noch mehr erhellen dürfte, wie in ihm das Verhältniß dessen, was als das Allgemeine, und dessen, was als das Besondere gilt, durch die Beziehung verschoben werden kann; z. B.: eine Hauptstadt ist Sitz der Regierung; Paris ist eine Hauptstadt; also ist Paris Sitz der Regierung. Es ist dies ein richtiger Schluß, allein es leuchtet ein, daß der Begriff der Hauptstadt als eines Mittelpunctes der volkswirthschaftlichen und socialen Interessen keineswegs den, Sitz der Regierung zu sein, nothwendig in sich schließt. Die Regierung kann ihren Sitz von der Hauptstadt nach einer andern Stadt hin verlegen. In dem obigen Urtheil ist der Begriff der Hauptstadt der Terminus medius. Dieser Begriff kann für Paris selbst vermittelt werden: eine Hauptstadt ist Sitz der Regierung; Paris ist Sitz der Regierung; also ist Paris eine Hauptstadt. Hier vermittelt der Begriff: Sitz der Regierung, den der Hauptstadt, aber der Obersatz des Schlusses selbst ist noch unvermittelt. Dies geschieht, indem das Subject in ihn eintritt: Paris ist Sitz der Regierung; Paris ist eine Hauptstadt; also ist eine Hauptstadt Sitz der Regierung. Hier vermittelt das Einzelne die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen. Wenn jedoch in dem Obersatz: eine Hauptstadt ist Sitz der Regierung; eine, die Bedeutung der Allgemeinheit überhaupt hat, so erhellt nun, daß der Artikel: eine, in dem letzteren Schlußsatz genau genommen die nur exclusive Bedeutung dieser Hauptstadt hat und den Uebergang zum singulären Urtheil der Subsumtion macht. Es könnte nun statt des Prädicates für Hauptstadt: Sitz einer Regierung zu sein; irgend ein anderes genommen werden, z. B. viel Vergnügungen darzubieten, so würde der Gang der nämliche sein. 1) Eine Hauptstadt bietet viel Vergnügungen; Paris ist eine Hauptstadt; also bietet Paris viel Vergnügungen. 2) Eine Hauptstadt bietet viel Vergnügungen; Paris bietet viel Vergnügungen; also ist Paris eine Hauptstadt. 3) Paris bietet viel Vergnügungen; Paris ist eine Hauptstadt; also bietet eine Hauptstadt viel Vergnügungen. — Der Schluß ist richtig, aber das Urtheil selbst hat einen nur

assertorischen Werth, der sofort problematisch wird, denn es kann eine Stadt Hauptstadt und doch zugleich langweilig oder gar schreckenerregend sein, wie die Geschichte von Paris selber genugsam zeigt. Jenes Urtheil würde also schließlich lauten müssen: diese Hauptstadt bietet jetzt viel Vergnügen.

Zweites Capitel.

Der Subsumtionsschluß.

Das Prädicat des Inhärenzschlusses ist ein für das Subject zwar mögliches, allein nicht schlechthin nothwendiges. Die Beziehung zwischen Subject und Prädicat enthält noch eine Zufälligkeit. Statt derjenigen, welche wirklich gesetzt wird, könnte eben so gut eine andere gesetzt werden. Ein guter Mensch — lügt nicht; aber eben so wohl kann gesagt werden: ein guter Mensch — ist bescheiden, oder treu, oder gewissenhaft, oder duldsam, u. s. w. Das Allgemeine bestimmt sich noch nicht mit Nothwendigkeit gerade zu dieser Besonderung. In dem Schulbeispiel von der Rose könnte es, statt Roth, auch heißen Gelb. Gelb ist eine Farbe; die Rose ist gelb; also hat die Rose eine Farbe. Diese Zufälligkeit kann zunächst nur durch die genauere Bestimmung des Subjectes aufgehoben werden, die mithin, dem Prädicat gegenüber, nur eine quantitative zu sein vermag. Es ist bei dem Urtheil der Subsumtion gezeigt worden, daß der höhere Begriff des Individuums, der Species und des Genus allerdings den des Singulären, Particulären und Universellen in sich faßt, daß jedoch umgekehrt keineswegs das Singuläre schon das Einzelne, das Particuläre das Besondere, das Universelle das Allgemeine in dem Sinne von Individuum, Art und Gattung ist. Der Subsumtionsschluß geht von diesem Einen durch die Vielheit zur Allheit fort. Er hat deshalb für die Erfahrung eine so große Wichtigkeit, weil dieselbe von der Kenntniß dieses Einzelnen ausgehn muß, es mit andern Einzelnen zu vergleichen. Der Inhärenzschluß vermittelt die Einheit des Einzelnen durch das Besondere mit dem Allgemeinen, aber das Ein-

zelne ist in ihm noch unbestimmt, so daß, genau erwogen, die Inhärenz des Prädicates noch nicht unbedingt von allen oder von vielen Subjecten, sondern nur von Einem, nur von diesem Subject gilt. Nicht alle Rosen sind roth; viele Rosen sind nicht roth, sondern gelb oder weiß; diese Rose aber ist nothwendig roth, oder gelb, oder weiß. Nicht allen Rosen kommt das Roth-, oder Gelb-, oder Weißsein, wohl aber kommt allen das Farbigtsein zu. Die Subsumtion begrenzt das Prädicat auf eine gewisse Anzahl von Subjecten und setzt damit ein engeres Verhältniß zwischen Subject und Prädicat, welches zwar die Zufälligkeit des letztern noch nicht absolut, jedoch schon relativ aufhebt, indem es das Prädicat auf gewisse Subjecte beschränkt.

1) Es wird also vorausgesetzt, daß alle Subjecte in irgend einem Prädicat identisch sind und daraus geschlossen, daß auch diesem einzelnen Subject das Prädicat zukommen müsse. Die Allgemeinheit ist hier noch eine Hypothese.

2) Diese muß also aufgehoben werden. Dies geschieht dadurch, daß an vielen einzelnen Subjecten die Existenz desselben Prädicates nachgewiesen wird. Je vollständiger eine solche Enumeration gemacht werden kann, um so mehr nähert sie sich der Allheit. Es wird nun von der Identität vieler Subjecte in demselben Prädicate darauf geschlossen, daß auch alle übrigen, empirisch nicht zur Kenntniß gelangten, in diesem Prädicat übereinstimmen werden. Dies ist der Schluß der Induction.

3) Er macht wahrscheinlich, daß alle Subjecte einer Sphäre in einem gewissen Prädicat übereinstimmen. Es kommt also bei ihm auf die Identität der sämmtlichen Subjecte in diesem Puncte an. Ist sie gesetzt, so fragt sich, ob die Subjecte auch in andern, als nur in diesem, übereinstimmen? Je mehr dies der Fall wäre, um somehr würden sie nach ihrer Totalität übereinstimmen. Es kann nun daraus, daß sie in einem oder in einigen Prädicaten identisch sind, geschlossen werden, daß sie auch in andern, oder gar in allen übrigen Prädicaten identisch sein werden. Dies ist der Schluß aus der Aehnlichkeit, wie wir im Deutschen sagen, oder der Schluß aus der Analogie.

In allen diesen Schlüssen kommt es offenbar auf den Begriff des Einzelnen nach seiner Besonderheit an. Die Stärke des Be-

weises, den sie vermitteln, liegt in der Quantität. Je mehr Subjecte oder je mehr Prädicate zu den Subjecten als identisch gesetzt werden können, desto mehr wächst dort die Wahrscheinlichkeit für die Identität aller Subjecte in einem gewissen Prädicate, hier die für die Identität aller Prädicate in gewissen Subjecten. Die Gleichgültigkeit des Subjectes gegen seine Prädicate, der Prädicate gegen ihr Subject, die im Inhaltsverhältniß herrscht, hebt sich also schon bis zu der quantitativ bezeichneten Grenze auf. Es müssen daher die Fälle beachtet werden, in denen sich gegen die Einheit eines Subjects mit einem Prädicate oder eines Prädicates mit einem Prädicate ein Widerspruch findet. Ein solcher Widerspruch wird zu einem Einwand, einer Instanz, ἔνστασις, gegen die Gültigkeit des Schlusses. Alle diese Schlüsse überhaupt sind nur problematisch, weil es die Verhältnisse sind, auf welchen sie beruhen. Je weniger sie an sich problematisch sind, um so weniger ist es auch der aus ihnen resultirende Schluß. Baco von Verulam, der das Schließen in diesen Formen zu einem allgemeinen Vorurtheil des neueren Europa gemacht hat, kannte die Schwäche der Induction sehr wohl und stellte daher in seinem Neuen Organon, II., 22—51, noch 27 Instanzen auf, welche von seinen Anhängern oft vergessen worden sind. Es sind folgende: Instantiae: 1) solitariae; 2) migrantes; 3) ostensivae; 4) clandestinae; 5) constitutivae; 6) conformes; 7) monodicae; 8) deviantes; 9) limitaneae; 10) potestatis; 11) comitatus et hostiles; 12) subjunctivae; 13) foederis; 14) crucis; 15) divortii; 16) januae; 17) citantes; 18) viae; 19) supplementi; 20) persecantes; 21) virgae; 22) curriculi; 23) dotis naturae; 24) luctae; 25) innuentes; 26) polychrestae; 27) magicae. Es waren dies die instantiae praerogativae, die sich auf die charakteristischen Eigenschaften der Dinge beziehen. Von ihnen unterschied er für den Begriff der Instanz überhaupt: 1) die instantiae praesentiae im Zutreffen der vorausgesetzten Ursachen, 2) die instantiae absentiae im Ausbleiben derselben und 3) instantiae graduum in der Variation des Verhältnisses von Ursach und Wirkung; d. h. er ahnte, daß die wahren Instanzen die metaphysischen Kategorien sind. Sie geben einen wirklichen Leitfaden für die empirische Kritik, weil der Begriff des Seins, des Wesens

und Zwecks alle Momente der Wirklichkeit erschöpft. J. Schaller: Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit, 1841, Th. I. 44 ff. hat die höhere Intention Baco's in seiner Methode, die sich auf das Gesetz der natura naturans, auf die forma interna richtete, sehr gut dargestellt. Die Engländer in unserm Jahrhundert sind von seinem tiefen speculativen Bedürfniß weit entfernt und befriedigen sich schon damit, das Generalisiren gegebener Erscheinungen überhaupt Induction zu nennen. Den Gegensatz der Induction zur Deduction hat schon Aristoteles in seinen Analytiken begründet, denn in den vordern betrachtet er die ἐπαγωγή d. h. inductio des formalen Schlusses, hingegen in den hintern die ἀπόδειξις d. h. demonstratio, die auch den Inhalt des Schlusses erwägt und deshalb zu den Principien aufsteigt. Der Name: inductive Methode, ist durch die Engländer an die Stelle der analytischen getreten und umfaßt dann alle Subsumtionsschlüsse, während Induction im engern Sinn nur derjenige Schluß ist, der von der Identität zweier oder mehrer Subjecte in einer oder in einigen Bestimmtheiten darauf schließt, daß auch allen übrigen Subjecten ejusdem generis sive speciei diese zukommen werden. In der schätzbaren Monographie Apelt's: Die Theorie der Induction, 1854, hat dieser Begriff nicht nur die formale Logik, sondern sogar den Kern der Metaphysik absorbirt; jenes durch Hereinziehen der disjunctiven Schlüsse, dies durch Hereinziehen des Causalitätsgesetzes.

a) Die Hypothese der Singularität.

Die erste Form des Subsumtionsschlusses ist diejenige, die gewöhnlich als die erste Figur des kategorischen Schlusses aufgestellt zu werden pflegt: alle A sind B; C ist A; also ist C B. Es wird angenommen, daß alle Subjecte Einer Sphäre in einem Prädicat identisch sind. Nun wird ein Subject in der zweiten Prämisse gesetzt, welches zu jener Sphäre gehört und aus dieser Identität geschlossen, daß ihm also auch dasjenige Prädicat inhäriren müsse, welches allen Subjecten, der Annahme zufolge, inhärirt. Diesem Subject kommt jenes Prädicat zu, weil es ja unter der Allheit der Subjecte schon mitinbegriffen ist. Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis. So stellt sich der

Schluß affirmativ dar; negativ schließt er von diesem Subject dasjenige Prädicat aus, was von allen ausgeschlossen ist. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz des Prädicates in diesem Subject wird dadurch bewiesen, daß dies einzelne Subject als eines aller der Subjecte vorausgesetzt wird, denen das Prädicat inhäriren oder nicht inhäriren soll. Der Obersatz selbst aber spricht nur ein Inhärenzurtheil aus, das mithin problematisch ist. Alle sollen in einem Prädicat identisch sein. Das Subject des Untersatzes könnte aber, obwohl es nach einer Seite hin zu jenen Subjecten gehört, eine Instanz gegen die Identität mit dem Prädicat ausmachen, welches allen inhäriren soll. Es könnte eine Ausnahme bilden und damit die Subsumtion unter das Prädicat von sich ausschließen. Der Schlußsatz enthält somit ein zwar formell richtiges Urtheil, dessen reale Wahrheit jedoch nur problematisch ist. Wäre nun dies Subject in der That eine Ausnahme, so würde damit auch die im Obersatz aufgestellte Allgemeinheit des Prädicates beschränkt werden. Der Schlußsatz ergibt nicht eine unbedingte Wirklichkeit, sondern nur eine durch die besondere Beschaffenheit gerade dieses singulären Subjectes bedingte Möglichkeit, weil seine Subsumtion unter den Mittelbegriff nicht die immanente Nothwendigkeit in sich schließt, dasselbe auch unter das Prädicat des Mittelbegriffs im Major zu subsumiren.

Der in den Logiken beliebte Schluß von der Sterblichkeit des Cajus gehört hieher. Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; also ist Cajus sterblich. Die Gültigkeit dieses Schlusses hängt eigentlich davon ab, daß Cajus gestorben sei, denn er ist einer von allen Menschen; ohne ihn sind sie nicht alle. Ob nun aber die Sterblichkeit ein für den Menschen nothwendiges Prädicat sei, ist problematisch. Das entgegengesetzte Urtheil und der entgegengesetzte Schluß: Alle Menschen sind unsterblich; Cajus ist ein Mensch; also ist Cajus unsterblich; ist ein wenigstens bei Leichenreden eben so beliebter Schluß.

Die im Obersatz dieses Schlusses aufgestellte Allgemeinheit ist als bloße Allheit nur erst eine relative, keine absolute. Allheit ist nur die unbestimmte Erweiterung der Vielheit. Die Einheit aller Subjecte, also auch dieses Subjects, in irgend einer

Bestimmtheit ist nur eine Hypothese, eine nur bis auf Weiteres geltende Voraussetzung. Die Geschichte der menschlichen Erkenntniß ist daher reich an Correcturen, welche die fortschreitende Erfahrung von der Subsumtion der Einzelnen unter die Allheit zu machen hat. Alles Materielle z. B. zieht sich in der Kälte zusammen; Wasser ist etwas Materielles; also zieht sich Wasser in der Kälte zusammen. Wenn aber Wasser unter der Eisdecke mit vier Graden Kälte das Maximum seiner Dichtigkeit erreicht hat, so beginnt es, bei wachsender Kälte, sich auszudehnen. Wasser bildet mithin eine Instanz gegen den Obersatz. Oder: alle Metalle sind schwerer als Wasser; Kalium und Nitrium sind Metalle; also sind sie schwerer als Wasser. Ein formell correcter Schluß! Aber Kalium und Nitrium, obwohl Metalle, sind leichter als Wasser und schwimmen daher auf ihm. Sie sind die Ausnahme. Von den Gemeinplätzen, die auf dem theoretischen und praktischen Gebiet mit der Zuversichtlichkeit auftreten, daß alle M P sind, ist es überflüssig zu reden. Omnes enim homines, pflegt Cicero zu versichern, in hac opinione, sive in hoc quidem consilio conveniunt u. s. w.

b) Die Induction aus der Pluralität der Subjecte.

Daß alle Subjecte Einer Sphäre in einem besondern Prädicat identisch seien, ist also eine bloße Voraussetzung, weil eines der Subjecte eine Ausnahme sein kann; d. h. nicht alle, sondern nur viele Subjecte sind in einem Prädicat identisch. Die Allheit ist nur eine relativ abgeschlossene Vielheit. Je größer jedoch die Anzahl der einzelnen Subjecte ist, welche die Vielheit ausmachen, um so mehr nähert sich die Vielheit derjenigen Allheit, die kein Subject außer sich zurücklässt. Die Particularität, die sich aus den singulären Subjecten zusammensetzt, vermittelt die Universalität. Mit dem Wachsthum der einzelnen Glieder wächst auch die Wahrscheinlichkeit der Identität aller, auch der noch nicht actu erkannten. Die Allheit ist noch nicht immanente Allgemeinheit, sie soll es erst sein. Die Induction schließt, daß, weil einige oder viele Subjecte in einem Prädicat identisch sind, auch alle übrigen Subjecte darin identisch sein werden. Sie macht die Wirklichkeit des Daseins eines Prä-

dicates in vielen Subjecten zur Grundlage des Schluſſes, daß auch den übrigen, noch nicht zur Kenntniß gelangten, Subjecten, daſſelbe Prädicat inhäriren werde. Die Möglichkeit wird als eine ſein ſollende Wirklichkeit vorweggenommen, denn die Nothwendigkeit des wirklichen Daſeins folgt noch nicht aus der wenn noch ſo ſehr geſteigerten Vielheit. Unter den noch übrigen Subjecten könnten ſich ſehr wohl noch Ausnahmen finden. Die Induction ſucht mithin den Mangel des vorigen Schluſſes, einen nur problematiſchen Oberſatz zu haben, zu ergänzen, ohne das Ziel wirklich zu erreichen.

An dieſem einfachen Begriff der Induction muß man ſich durch die übertriebenen Ausweitungen und durch die apotheoſirenden Verkünſtelungen deſſelben in unſerm Decennium nicht irre machen laſſen. Die Induction ſollte vollſtändig ſein d. h., es ſollten alle Subjecte, denen ein beſtimmtes Prädicat inhäriren ſoll, aufgezählt werden, um aus ſolcher thatſächlichen Allheit den Schluß auf die Nothwendigkeit der Einheit aller überhaupt zu machen. Allein eine ſolche Erſchöpfung der Vielheit iſt thatſächlich unmöglich und bleibt ein Poſtulat, weil die Erfahrung die Reihe der Thatſachen, ſchon der Möglichkeit der Zukunft wegen, nie abſchließen kann. Die Reihe der einzelnen Thatſachen, wie viele derſelben man auch anhäufe, läßt immer einen unvermeidlichen Reſt. Iſt, kann man fragen, die Reihe der Petrefacten, iſt die Reihe der Planeten unſeres Syſtems, iſt die Reihe der chemiſchen Elemente, iſt die Reihe der Staatsformen, der Religionen, der Transportvehikel u. ſ. w. ſchon geſchloſſen? Hören wir nicht täglich von neuen Entdeckungen? Sprechen wir nicht ſogar von der Religion, vom Kunſtwerk der Zukunft? Der inductoriſche Schluß kann daher richtig, er kann aber auch unrichtig ſein. Er iſt nur problematiſch wahr. Es iſt z. B. Thatſache, daß viele Pflanzen blühen. Würde nun durch Induction dieſe Vielheit in Allheit verwandelt, ſo würde der Schluß zwar ein formell correcter, der Sache nach aber unwahrer ſein, da es auch viele Pflanzen gibt, welche nicht blühen. In der Geſchichte ſehen wir, daß viele Staaten aus der monarchiſchen Verfaſſung zur republicaniſchen übergegangen ſind. Folgt daraus, daß alle Monarchien in Republiken übergehen müſſen? Keines-

wegs. Umgekehrt treffen wir in der Geſchichte auf die Thatſache, daß viele republikaniſche Staaten in Monarchien übergegangen ſind. Folgt daraus, daß alle Republiken in Monarchien übergehen müſſen? Durchaus nicht. In dieſen Thatſachen liegt keine allgemeine Nothwendigkeit und wir finden daher auch außer jener entgegengeſetzten Erſcheinung nicht weniger die Thatſache, daß der nämliche Staat von der Monarchie zur Republik, von der Republik zur Monarchie übergegangen iſt, wie Rom und England, ja wiederholt von der einen zur andern Form, wie Frankreich.

Es iſt daher ganz natürlich, wenn uns die Geſchichte der Wiſſenſchaft ſo häufig das Schauſpiel zeigt, daß inductoriſch aus denſelben Thatſachen entgegengeſetzte Schlüſſe gezogen werden. Einer Hypotheſe tritt nicht blos eine überhaupt andere, ſondern die ihr widerſprechende entgegen. Beide ſuchen ſich aus den nämlichen Data zu rechtfertigen, beide ſuchen ſich aus ihnen zu widerlegen und beide rufen die weitere Erfahrung für ihre Beſtätigung an, denn die Hypotheſe, eines der wichtigſten Mittel zur Ausdehnung unſerer Erkenntniß, muß nicht nur mit den bereits anerkannten Thatſachen übereinſtimmen, ſondern auch durch den Fortſchritt der Erfahrung ſich bewähren. Der Kampf entgegengeſetzter Hypotheſen kann lange, ja bei manchen Problemen z. B. kosmogoniſchen, eſchatologiſchen u. dgl. m. immer zweifelhaft bleiben. Er kann durch den abſoluten Sturz der einen Hypotheſe beendet werden, wie z. B. das Copernicaniſche Syſtem das Ptolemäiſche unmöglich machte und vom Keplerſchen beſtätigt ward. Er kann endlich dadurch ſich aufheben, daß der Gegenſatz beider Hypotheſen ſich in eine höhere Einheit auflöſt, welche ſie in ſich zu bloßen Momenten herabſetzt, wie wir noch in der jüngſten Epoche der Naturwiſſenſchaft an den Aerolithen geſehen haben, die einerſeits für Auswürflinge des Mondes, andrerſeits für Meteore der telluriſchen Atmoſphäre erklärt wurden, bis ſie nunmehr zu rotirenden Weltkörperchen gemacht ſind, von denen einzelne in die Erdatmoſphäre ſollen abirren und damit Maſſe und Gewicht der Erde vergrößern können.

Nun wird aber die Möglichkeit einer vollſtändigen Induction inſofern behauptet, als ſie durch Disjunction eine

Ueberſicht ihrer Glieder möglich mache und damit ſich ſelbſt abſchließe. In dieſem Falle verlöre die Induction ihren empiriſchen Charakter und nehme einen rationellen an. Iſt nicht eine wirkliche Disjunction, ſondern nur eine Diviſion vorhanden, ſo iſt dies unmöglich, denn alsdann bilden die Arten nur Verſchiedenheiten und ſchließen ſich in ihrer Coordination nicht als entgegengeſetzte einander aus. Es iſt Raum für noch andere Verſchiedenheiten offen. Hierüber iſt ſchon früher gehandelt worden. Man konnte z. B. aus den Arten der Landſäugethiere, Hufthiere, Zehthiere u. ſ. w. den Schluß ziehen, daß ſie den Urin und den Koth auf geſonderten Wegen excerniren. Dieſer Schluß war ſo lange wahr, bis man die Monotremata entdeckte. Das Schnabelthier iſt ein Landſäugethier, aber ein Kloakenthier. Iſt jedoch eine wirkliche Disjunction vorhanden, ſo iſt es ſchon der Begriff des wahrhaft Allgemeinen, der ſich ſelbſt zur Entgegenſetzung des Beſondern unterſcheidet. Nicht mehr die Particularisation im Sein der quantitativen Subſumtion, ſondern die Specification der Gattung tritt dann ein. Die bloße Permutation und Combination der Syntaktik läßt uns auch, wie wir ſagen, a priori eine Reihe gegebener Elemente in der möglichen Mannigfaltigkeit ihrer Stellungen überſehen, allein eine ſolche Variation hat es eben nur mit äußerlichen Veränderungen des Begriffs, nicht mit ſeiner innern Entgegenſetzung zu thun. Es bleibt zufällig, ob ſie in der Wirklichkeit ſich realiſiren, wenn es auch wahrſcheinlich iſt, z. B. alle Züge auf dem Schachbrett, alle Kryſtallformen, die ſich aus der Verſchiedenheit des Achſenkreuzes ergeben, alle Lautcombinationen in den Wörtern der Sprachen u. ſ. w. Man kann ſolche Ableitungen rationelle nennen. Sie ſind es als verſtändige Conſequenzen, nicht als ſchlechthin nothwendige Vernunftſchlüſſe. Die Disjunction als Selbſtentheilung des kategoriſchen Begriffs fordert die beſtimmte Entgegenſetzung, die in der quantitativen Particularität der Induction noch nicht vorhanden iſt. Alle ſind hier noch in ihrer Aeußerlichkeit als einzelne und die Particularität der Subſumtion enthält die Beſonderheit erſt in der Form der Vielheit. Wird der Begriff der Disjunction, welche der immanenten Nothwendigkeit angehört, auf den Begriff der Induction übertragen,

so wird derselbe über seine eigenthümliche Sphäre hinausgerückt. Daß, was eine Bestimmtheit Aller ist, auch den Einzelnen, die zu diesen Allen gehören, inhäriren müsse, ist selbstverständlich und muß also auch vielen Einzelnen zukommen. Aber diese Allheit ist selber noch problematisch. Die Induction soll sie vermitteln. Von einer Bestimmtheit, die sich in vielen Subjecten, seien es Individuen, seien es Arten, findet, soll die Erweiterung des Begriffs auf alle Subjecte gemacht werden. Diese Allheit soll die Bedeutung der Gattung haben. Je mehr Subjecte als in Einer Bestimmtheit identisch gesetzt werden können, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe auch allen übrigen inhäriren werde. Eine unbedingte Geltung kann dieser Schluß jedoch nicht ansprechen. Etwas ganz Anderes ist es mit kategorischen Begriffen, welche sich disjungiren, denn bei diesen entspringt die Unterscheidung auf immanente Weise aus der generischen Einheit. Wenn also schon gewußt wird, daß A eine Art von Z, eben so B eine Art von Z ist, so ist der Schluß, daß A und B Arten der Gattung Z sind, keine Induction zu nennen. Durch solchen Sprachgebrauch verwirrt man die Logik.

Daß nun in den logischen, mathematischen, ethischen und speculativ-theologischen Wissenschaften die Disjunction am Sichersten und Reinsten a priori erfolgen kann, liegt in dem Inhalt dieser Wissenschaften, der am wenigsten mit einem sinnlichen Material behaftet ist. Daß z. B. die Zahl, außer im Eins und in der Null entweder gerade oder ungerade sein müsse, ist a priori als nothwendig zu erkennen. Wenn man dies aber eine rationelle Induction genannt hat, so ist das eine falsche Wendung des Ausdrucks, denn hier ist vielmehr eine Deduction vorhanden.

c) Die Analogie aus der Einheit der Prädicate.

Das Resultat des Inhärenzschlusses war, daß das Prädicat, als eine Qualität des Subjects, noch nicht von demselben überhaupt, sondern von ihm nur erst als einzelnen gesetzt werden könne. Das Einzelne als bestimmtes ist das singuläre. Der Subsumtionsschluß subsumirt dasselbe unter die Allheit der in einem Prädicat identischen Subjecte. Aber diese Allheit ist durch dies Subject, das von ihr subsumirt wird, selber bedingt. Die

Wahrheit der erſten Prämiſſe iſt abhängig von der Wahrheit des Schlußſatzes. Dieſe Vorausſetzung ſoll durch die Induction aufgehoben werden, indem ſie durch die Vermittelung der Vielheit erweiſen will, daß die Beſtimmung des Prädicats allen Subjecten derſelben Sphäre inhärirt. Mit jedem neuen Gliede, das zu den vielen hinzugefunden wird, verſtärkt ſich die Wahrſcheinlichkeit dieſer Identität. Ob jedoch jedes dieſer Glieder ſo beſchaffen iſt, daß es als identiſch mit den übrigen geſetzt werden kann, iſt noch problematiſch, iſt wiederum eine neue Vorausſetzung. Folglich kommt es darauf an, daß die Identität des neuen Subjectes mit den übrigen vermittelt werde, was nur durch den Nachweis geſchehen kann, daß es mit ihnen in der Totalität ſeiner Prädicate identiſch iſt. Dieſen Beweis unternimmt die Analogie in beſchränkterem oder ausgedehnterem Umfang zu führen.

Wäre die Einheit hier ſchon eine a priori durch die Nothwendigkeit des Begriffs geſicherte, ſo wäre die Vermittelung der Analogie überflüſſig. Eine ſolche Einheit wird erſt geſucht, indem aus der Exiſtenz eines oder mehrer Prädicate in zweien oder mehren Subjecten geſchloſſen wird, daß ſie auch noch in andern Prädicaten übereinſtimmen werden, von denen die Exiſtenz nur erſt in einem oder in einigen Subjecten gewiß iſt. Erſt inſofern die Subjecte in ihren Prädicaten als identiſch ſich erweiſen, können ſie wirklich der Allheit ſubſumirt werden. Dieſer Schluß der Analogie oder der Proportion iſt alſo ein Schluß von Prädicat auf Prädicat, oder, wie man auch ſagt, vom Beſondern auf das Beſondere, vom Theil auf den Theil, um nämlich dadurch die Einheit des totalen Subjects mit den übrigen Subjecten d. h. die Identität ihrer Gattung zu vermitteln. Ariſtoteles nannte ihn auch *παράδειγμα*, weil er für einen Begriff ein Beiſpiel herbeibringe; es verhält ſich etwas in dieſem Falle ſo, wie ein Anderes in einem andern, nämlich ähnlichen, Falle. Die Thebaner haben mit den Phokiern, ihren Nachbarn, einen Krieg geführt, der unglücklich ausfiel. Wenn die Athener alſo mit den Thebanern, ihren Nachbarn, Krieg führen wollten, ſo könnte er, jener Analogie nach, ebenfalls unglücklich ausfallen. Die Nothwendigkeit des innern Zuſammenhangs nach

der Kausalität, der zwischen den einzelnen Prädicaten existiren kann, wird auch hier noch vorausgesetzt. Die Vermittelung, als erst von Thatsachen ausgehend, ist noch eine äußere, obwohl ihre Tendenz der innern Einheit des schlechthin allgemeinen Begriffs zustrebt. Da jedoch die Analogie die Uebereinstimmung der Subjecte in der Totalität ihrer Prädicate nachweisen will, so muß der Zusammenhang des einen Prädicats mit dem andern ein wenigstens relativ nothwendiger, er muß ein möglicher sein. Ob eine solche Möglichkeit auch, im bestimmten Fall, als thatsächliche Wirklichkeit existire, ist zunächst problematisch und bedarf der genauesten Controle. Die Induction muß sich auf die Analogie stützen, allein die Analogie selbst muß sich gegen die Instanzen überwachen, die auch für sie wieder möglich sind. Die Töne z. B. bilden eine Scala; die Farben auch. Es hat nichts Widersprechendes, nach der Analogie von dem Stufenverhältniß der Töne auf das der Farben zu schließen. Die Töne zeigen sieben Stufen, also, schloß Newton, werden die Farben auch sieben Stufen haben. Da er nun jedoch thatsächlich nur sechs fand, so zerlegte er, um sieben herauszubringen, die blaue in eine helle und dunkle; hell und dunkel sind aber kein qualitativer Unterschied von Farbe und Farbe, nur ein quantitativer Unterschied derselben Farbe. — Die Erde ist ein Weltkörper; der Mond auch. Die Erde ist, wie man sich ausdrückt, bewohnt, d. h. sie bringt es zu lebendigen Individuen. Nach der Analogie hat es nichts Widersprechendes, den Mond, wie die Erde, für bewohnt zu halten. Die nähere Untersuchung des Mondes hat aber gezeigt, daß er wasser- und luftlos ist. Folglich ist es unmöglich, daß er von organischen Individuen, nach der Analogie der tellurischen, bewohnt sein könne. Nur solche Individuen könnten auf ihm existiren, die so organisirt wären, daß sie im reinen Aether zu leben vermöchten. — Viele Thiere pflanzen sich durch Eier fort. Die Infusorien sind Thiere. Es hat nichts Widersprechendes an sich, daß auch sie durch Befruchtung von Eiern sich propagiren. Thatsächlich aber ist dies nicht der Fall, sondern sie vermehren sich durch Sprossung oder Selbsttheilung. — Die Inder, die Griechen, die Deutschen haben ein nationales Epos. Es widerspricht sich nicht, daß die Chinesen, Aegyptier, Römer u. s. f.

auch ein ſolches Epos hätten. Nach der Analogie der Poeſie jener Völker zu ſchließen, wäre es möglich. Thatſächlich haben ſie keines und, bei genauerer Unterſuchung, können ſie auch keines haben, weil der Geiſt dieſer Völker es ihnen verſagen mußte. Um nun die Analogie doch aufrecht zu halten, wird fingirt, daß es verloren gegangen ſei.

Die Analogie wird von uns vorzüglich in der Beziehung überwacht werden müſſen, wenn ſie in Gefahr geräth, das Niedrigere auf das Höhere oder das Höhere auf das Niedrigere in einer falſchen Weiſe zu übertragen. Die Logik ſtellt die Regel auf: a majori ad minus, non a minori ad majus valet consequentia, weil das Allgemeine alles Beſondere und das Beſondere alles Einzelne ſich integrirt, nicht umgekehrt das Individuelle als ſolches im Specifiſchen, das Specifiſche als ſolches im Generellen enthalten iſt; quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei. Die Species nämlich enthält für ſich Beſtimmungen, die nicht im Genus und das Individuum Beſtimmungen, die nicht in der Species enthalten ſind. Dieſe Regel iſt im Allgemeinen richtig. Man erinnere ſich aber hier, was früher über die Relativität des Begriffs des Beſondern geſagt iſt, um einzuſehen, daß dasjenige, was in einer beſtimmten Beziehung das Niedrigere iſt, deswegen doch nicht ohne Verhältniß zum Höhern daſteht, weil es die Bedingung für den Hervorgang deſſelben in die Exiſtenz enthalten kann. Es iſt eine Vorſtufe, welche das Höhere ſich ſelber vorausſetzt und inſofern wird dies in ihm ſchon angelegt, vorgebildet ſein. Nur weil es mit dem Höhern an ſich identiſch iſt, bezieht es ſich auf daſſelbe als das Niedrigere; nur weil das Höhere das Niedrigere actu in ſich ſchließt, iſt es das Höhere. Aus dieſem Zuſammenhang erklärt ſich, weshalb die Analogie eben ſowohl vorwärts als rückwärts greift. Daß ſie aber mit ihrem Vergleichen nicht in das Leere und Falſche gerathe, kann nur das Bewußtſein über den metaphyſiſchen oder logiſchen Werth der Kategorien verhüten. Ein bloßes Bild iſt noch keine wiſſenſchaftliche Analogie. Es gibt Schriftſteller, in denen ein reges Denken von einer noch regeren Phantaſie überwuchert wird, ſo daß ſie faſt nichts ohne Vergleichung, ohne Verbildlichung darzuſtellen vermögen. Eine

Zeitlang wirkt ein solches Spiel mit Parallelen der verschiedensten Art sehr anregend auf unsere Intelligenz, weil es die Begriffe in der wechselndsten Beleuchtung schillern läßt. Anhaltend aber erregt ein solcher Styl Ermattung, Betäubung. Man sehnt sich von der Unruhe seines hin und herspringenden Vergleichens nach einer hausbackenen Definition, nach einem schlichten Verstandesbegriff. Die Analogie wirkt sehr wohlthätig, indem sie das Entfernte einander nahe rückt, aber sie muß, einen logischen Nachdruck zu haben, mehr als ein Witz sein. Sie muß sich auch zu beschränken wissen, um nicht eine Analogie durch eine andere zu verwischen und excentrisch vom terminum comparationis abzuirren. Sehr geistreiche Autoren, in denen eine Fülle von Combinationen gährte, haben daher doch oft nicht so viel gewirkt, als einfachere Geister, die in ihren Gedanken Disciplin zu halten wußten. Jean Paul, Steffens, Trentowsky, Quinet, Carlyle, Emerson u. A. gehören in diesen Kreis des permanenten Analogisirens. Ein tiefsinniger Schriftsteller, der die lebhafteste Verbildlichung, die weitgreifendste Analogie, noch immer logisch zu binden wußte, ist Baader gewesen. Man spürt bei ihm, auch wo er fahrlässig wird, doch noch eine logische Spannkraft und bedauert daher um so mehr, daß er es so selten zu einer Continuität seiner Gedanken gebracht hat, sondern, nach kurzen Anläufen, bald wieder in das Aphoristische und in die bloße Analogie heruntergefallen ist. Die Analogie erfordert, daß wir dieselbe Bestimmung in ihrer Verdoppelung als eine zugleich andere, mutatis mutandis, und eben deshalb die Gegenwart des Niedrigern im Höhern als eine von diesem zugleich verwandelte denken. In der Dampfmaschine wird, den Verbrennungsproceß zu unterhalten, der Sauerstoff vom Kohlenstoff aufgenommen. Der Organismus des Säugethiers nimmt ebenfalls Sauerstoff in sich auf und carbonisirt ihn. Dies ist die Analogie zwischen beiden. Wenn nun aber daraus geschlossen wird, daß der Organismus nichts als eine Maschine sei, die mit Kohlenstoff gefüllt werden müsse, damit der Sauerstoff ihn verzehren könne, so geht die Analogie über ihre Grenze, denn die mechanische wie die chemische Thätigkeit sind im Organismus dem Leben untergeordnet. Sie bringen das Leben nicht

hervor, ſondern das Leben bringt ſich in ihnen hervor und erzeugt daher nicht blos den auch des unorganiſchen Chemie möglichen Stoffwechſel, vielmehr Producte, welche ohne die Thätigkeit des Organismus unmöglich ſind. Man kann alſo die Formen und Proceſſe der unorganiſchen Natur in der organiſchen wiederfinden, weil dieſe, als die höhere, die unorganiſche in ſich aufheben muß, allein ſie ſind innerhalb des Organismus nicht nur mechaniſche, und nicht nur chemiſche. Umgekehrt kann man die organiſche Natur in der unorganiſchen wiederfinden wollen, wenn man ſie in ihrer einheitlichen Totalität als einen Organismus betrachtet. Hier aber müſſen wir uns ſogleich erinnern, daß die Formen und Proceſſe des Organiſchen nur äußerlich auf das Unorganiſche übertragen werden und daß weder unſer Sonnenſyſtem noch unſere Erde ein wirklich vitaler Organismus iſt, wenn es auch ein Platon war, der die letztere ein ζῶον nannte und wenn auch jetzt noch Fechner in ſeinem geiſtreichen Zendaveſta die Erde als ein lebendiges Individuum behandelt hat; lebendig nicht nur im Sinn der ſyſtematiſchen Einheit und der Dialektik ihrer Proceſſe, ſondern lebendig in dem Sinn der Vitalität, daß die Gebirge das Knochengebäude, die Flüſſe und Meere das Blut, die Atmoſphäre die Lunge, das vulcaniſche Feuer das Leber- und Gallenſyſtem der Erde ſein ſoll. Eine ſolche Analogie iſt witzig, zerrt aber das Höhere in eine ihm widerſprechende Region herab, durch welche auch der Begriff des Niedrigeren, hier der unorganiſchen Natur, verdorben wird. — Der Natur gegenüber iſt der Geiſt das Höhere. Die Natur iſt das Organ des Geiſtes. Sie hat alſo ein Verhältniß zu ihm und kann daher zu analogiſchen Schlüſſen Stoff geben. Die Grenze zwiſchen Analogie und einem bloßen Bilde, einem witzigen Einfall, iſt hier oft ſehr dünn. Die Jahreszeiten, die Tageszeiten, die vier Weltgegenden, die Bewegung der Geſtirne, die Reciprocität von Ebbe und Fluth, das Gewitter und die Metamorphoſe der Raupe zum Schmetterling, ſind wohl diejenigen Naturerſcheinungen, die am häufigſten analogiſch für Beſtimmungen des Geiſtes verwendet worden ſind. So hat Carus z. B. die Racen nach den Tageszeiten eingetheilt, nämlich in Tag-, Nacht- und Dämmervölker. Die Kaukaſier als die weiße Race ſollen

die Tagvölker, die Aethiopier als die ſchwarze die Nachtvölker, die Mongolen und Amerikaner als die gelbe die Dämmerungsvölker ſein. Eine ſolche Analogie muß man eben nicht zu ernſthaft nehmen, denn im weitern Verfolg würde ſich das Incongruente beider Seiten nur zu bald aufdecken. Die Tageszeiten reichen nicht aus, ſo tiefe anthropologiſche Differenzen, wie die Racen, begreiflich zu machen und die Analogie der Racen mit ihnen iſt nur eine ſymboliſche Handhabe. — Franz v Baader hat den Act der Zeugung mit dem der Erkenntniß, den Act der Sündigung mit dem des religiöſen Rapports zwiſchen dem Menſchen und Gott, in Analogie geſtellt und intereſſante Coincidenzpuncte zwiſchen beiden hervorgehoben. So wie er aber von der allgemeinen Aehnlichkeit dieſer Proceſſe in das Specielle übergeht, zeigt ſich das Unzureichende des Naturbegriffs für die Thätigkeit des Geiſtes. — Sehr beliebt ſind auch Analogien zwiſchen dem Leben des Individuums und dem der Gattung. Die Altersſtufen des Menſchen ſind von Th. Rohmer 1844 in ſeinem Werk: Die vier Parteien, auf die vier Parteien im Staatsleben angewendet, die als puerile einen deſtructiven, als juvenile einen ideal revolutionairenden, als virile einen liberal conſervativen, als ſenile einen abſolutiſtiſchen Charakter zeigt. Herder hat die Altersſtufen auf die Geſchichte der Menſchheit angewendet, und das Kindheitsalter den Orientalen, das Jünglingsalter den Griechen, das Mannesalter den Römern, das Greiſenalter den Germanen zugetheilt. Dieſe Analogie, die zu den irrigſten und verderblichſten Conſequenzen führt, wenn ſie mit dem Anſpruch auf kategoriſche Wahrheit verfolgt wird, herrſcht auch noch in Hegel's und Krauſe's Philoſophie der Geſchichte. Sie iſt auch nur ein Surrogat für den Begriff des Fortſchritts, der aber innerhalb der Gattung von der Endlichkeit frei wird, welche dem Individuum anklebt. Durch das Chriſtenthum iſt ſogar für die Völker, die in ſeinem Glauben leben, die ſtete Neuverjüngung möglich gemacht. Sie brauchen nicht [illegible] hinzuſiechen, ſondern können aus jedem Verfall wieder [illegible]. — Wenn Philoſophen ſich kein ſtrengeres Syſtem ausgebildet haben, ſo bedienen ſie ſich der [illegible] eines Behelfs, zu einer gewiſſen Anordnung

eines Inhaltes zu gelangen. Solche Philosophen erblicken in ihr sogar das Mittel zur Erkenntniß des in einer Sphäre herrschenden Gesetzes, das nicht in die Logik des Begriffs, sondern in die Metaphysik des Wesens gehört, welches der thatsächliche Grund der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen ist. Es mag mit solchen Analogien wohl ein Interesse der Anschaulichkeit für einen möglicherweise vorhandenen Zusammenhang erweckt, aber es wird durch sie nichts bewiesen und man kann die Proportion immer von einem Gliede zum andern hinüberwerfen, wie dies namentlich mit dem Analogon der vier Temperamente geschehen ist. Wannit sind sie nicht parallelisirt! Von den Jahreszeiten ist der Frühling dem sanguinischen, der Sommer dem cholerischen, der Herbst dem melancholischen, der Winter dem phlegmatischen verglichen worden; dasselbe ist in derselben Abfolge mit den Tageszeiten, Morgen, Mittag, Abend und Nacht; dasselbe mit den vier Altersstufen Kindheit, Jugend, reifes Alter, greises Alter; dasselbe ist mit den vier Racen, der Aethiopischen, Kaukasischen, Mongolischen und Amerikanischen; dasselbe mit den Wirbelthieren, den Vögeln, Säugern, Amphibien und Fischen u. s. w. u. s. w. geschehen. Von solchen Vergleichungen bleiben eben nur gewisse Aehnlichkeiten zurück, die nicht hinlänglich sind, einen entschiedenen Begriff zu constituiren, sondern die oft nur, wie Hegel einst in anderm Betracht sagte, beiher spielen, weil sie nur Momente, Schattirungen des Begriffs, nicht aber der wirkliche Begriff selber sind, wie z. B. wenn nach Steffens die Schieferformation das Analogon der Pflanze und die Kalkformation das des Thieres im Mineral sein sollte. Je höher hinauf in die Idee, um desto schwieriger wird es, sich nicht von Analogien captiviren zu lassen, denn die höhern Gestalten der Idee sind auch die reicheren und eröffnen schon so vielseitige Beziehungen, daß es schwer hält, sich einer Analogie, wenn sie in einigen Puncten treffend ist, zu entschlagen. Welche Analogien haben nicht die Sprachforscher, die Mythologen, die Aesthetiker, die Historiker und Theologen seit jeher aufgestellt! Welche Mühe hat man sich z. B. bis auf Andreas Wagner hin gegeben, die Analogie des Mosaischen Schöpfungsmythus mit den Epochen der Erdbildung, wie sie als Resultat der wissenschaftlichen

Geologie vorliegen, durchzuführen. Das Hexaëmeron legte sogleich den Zwang auf, sechs Epochen unterscheiden zu müssen. In der Mosaischen Genesis lesen wir nur von Erde, Wasser, Pflanzen und Thieren. Nun mußten aber Granit, Porphyr, Schiefer, Kalk, Kohle, Basalt u. s. w. untergebracht werden. Es mußte der Zweifel, ob nicht im Meere eher Thiere, als Pflanzen, und Meerpflanzen überhaupt eher, als Landpflanzen, existirt haben, zurückgedrängt werden u. s. w. Unter den jüngsten Analogien auf dem historischen Gebiet ist die zuletzt aufgestellte, die vom dem Gegensatz des Theoretischen und Praktischen ausgeht, eine blendende Analogie. Es sollen sich drei weithistorische Culturvölker unterscheiden, die ein jedes zugleich ein aus verschiedenen Stämmen bestehendes Bundesvolk gewesen sind: die Hebräer, Hellenen, Germanen. Diese Völker sollen drei Thatvölker neben sich gehabt haben, die Hebräer die Perser, die Hellenen die Römer, die Germanen die Romanen. Diese Analogie hat auf den ersten Anblick eine bezaubernde Scheinbarkeit, aber, wenn man sie näher analysirt, verschwindet dieselbe nur zu bald, weil der Gegensatz von Cultusleben und Thatleben kein reiner ist und die Culturvölker eben so gut Thatvölker gewesen sind. Das kleine Volk der Hebräer hat Kanaan erobert und gegen mächtige Nachbaren viele Jahrhunderte hindurch mit außerordentlicher Tapferkeit vertheidigt. Wie schwer wurde zuletzt noch den Römern die Eroberung Jerusalems unter Titus. Das kleine Volk der Hellenen, hat es nicht die Massenheere der Perser von Europa nach Asien zurückgeworfen, hat es nicht, unter der Führung eines Alexanders, Asien erobert? Die Germanen endlich haben seit zweitausend Jahren alle beutelustigen Eindringlinge, Römer, Araber, Avaren, Mongolen, Türken, Spanier, Franzosen, immer wieder aus ihrem Lande herausgeschlagen und sich, oft gegen alles Erwarten, selbstständig darin behauptet. Perser, Römer und Romanen aber nur einseitiger Thatkraft zu zeihen, ist wenigstens in der Entgegensetzung zum Begriff der Cultur irrig und die Italiener sind unter den Romanischen Völkern seit dem Mittelalter offenbar nichts weniger als ein Thatvolk, vielmehr recht eigentlich ein ästhetisches Culturvolk.

Der analogische Schluß ist, wie der inductorische, subjectiv genommen, ein überaus wichtiges Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß über das unmittelbar Gegebene hinaus. Er ist den Fühlfäden vergleichbar, mit denen das Insect vorausfühlet, ob es Anhalt zu einer neuen Bewegung finden werde. Alle Technik, alle Kunst und Wissenschaft, ist durch seine Elasticität über die Abhängigkeit von der beschränkten Erfahrung hinausgehoben. Die Ahnung von einem höhern Zusammenhang der Dinge, als die Erscheinung ihn gewährt, hat sich durch ihn immer von Neuem zur tiefer dringenden Forschung begeistert. Baco von Verulam hat ihn daher in seinem Novum Organum mit Recht auf das Nachdrücklichste empfohlen und die Naturwissenschaften durch eine Fülle von Beispielen der Analogie angeregt. Aber die Mängel, die in der Subsumtion überhaupt liegen, haften natürlich auch ihm noch an. Die Quantität kann den Begriff an und für sich noch nicht erreichen, denn der Schlußsatz muß, auch in der Analogie, noch problematisch bleiben. Die Wahrheit der Analogie beruht auf dem objectiven Zusammenhange, in welchem das Besondere mit dem Besondern durch seine Allgemeinheit steht, als in welcher sie identisch sind. Wird diese objective Einheit gesetzt, so wird die Analogie zur treffenden. Irrt aber die Beziehung aus der realen Identität ab, überspringt sie zu viele Mittelglieder, verliert sie sich, mit Herbart zu reden, in zufällige Ansichten, verflüchtigt sie die logische Vergleichung in eine nur rhetorische, so kann der Luxus der oberflächlichen Combination in keiner Schlußform zu solchen Ausschweifungen, als in der analogischen, hingerissen werden und doch immer mit einer gewissen Prätension auftreten. Nur zu oft ist selbst in den Wissenschaften die Analogie zum bloßen Spiel des Witzes, zu einem bloßen Bilde der Phantasie heruntergesunken, mit welchem der Leichtsinn, als mit einem Beweise, sich begnügte. Nicht blos die Naturwissenschaft, nicht blos die Geschichtswissenschaft, denen man dieses in ihrem comparativen Verfahren so oft zum Vorwurf gemacht hat, sondern selbst die höchste aller Wissenschaften, die Theologie, ist davon nicht frei geblieben. Das Analogon der Trinität z. B. mit einem in einen Kreis eingeschriebenen gleichseitigen Triangel ist oft als ein Beweis für die Wahrheit des

Trinitätsbegriffs selber genommen. Wie die Analogie als ein kühner Pionier die Laufgräben oft auf dem schwierigsten Terrain glücklich eröffnet hat, so hat sie auch eben so oft der matten Tändelei mit äußern Aehnlichkeiten Vorschub geleistet, deren lockere Synthesen zuweilen eine wunderbare Dauer als förmliche Autoritäten erlebt haben. Hegel hat daher in seiner Logik nicht mit Unrecht geschergt, daß, nach der Analogie zu schließen, der Schluß der Analogie oft nichts weniger als ein wirklicher Schluß sei. Die beiden Philosophien, welche durch die Analogie die Europäische Wissenschaft am meisten befruchtet, am meisten aber auch mit grundlosen Combinationen erfüllt haben, sind die Pythagoreische und Schellingsche gewesen. Jene nahm an, daß die Zahl das absolute, Alles bestimmende Princip sei. Sie mußte daher in den physischen und ethischen Erscheinungen nach Analogien suchen, in denen sich die Zahl als producirender Grund bewährte. Wo die Erscheinung der arithmetischen Voraussetzung nicht entsprach, zögerte sie nicht, die fehlenden Glieder durch Fictionen zu ersetzen, wie z. B. um die Dekas von zehn Planeten herauszubringen, durch Annahme einer Gegenerde, die uns unsichtbar bleiben solle. Keppler ging in seinem Mysterium cosmographicum wesentlich von dem Pythagoreismus aus, indem er die fünf regulären Körper als diejenigen ansah, nach deren Verhältnissen Gott bei der Schöpfung der Welt die Sphären der Planeten als die schönsten geordnet habe. Bei Mars und Venus ist die Uebereinstimmung überraschend, bei den übrigen Planeten setzte Keppler die Differenz der Zahlenwerthe auf Rechnung der Entfernung. Siehe die Entwicklung dieser merkwürdigen Analogie bei Apelt: die Epochen der Geschichte der Menschheit I., 1845, im Anhang S. 398 ff. Die Schellingsche Philosophie war der Analogie dadurch so günstig, daß sie, wie schon öfter erwähnt, einen Parallelismus des realen und idealen Factors des Absoluten annahm. Natur und Geist mußten sich also immer in ihren Potenzen entsprechen und man konnte aus der einen Reihe immer auf das correlate Analogon der andern schließen. Ferner, da innerhalb einer jeden Reihe ein Potenzenverhältniß herrschte, so konnte man auch innerhalb einer jeden Potenz desselben Factors das Analogon der andern finden. Wenn Novalis einen universellen Instinct

für solche Combinationen besaß und mit speculativem Hellsehen in dem Thier die brennende Pflanze, in der Architektur eine erstarrte Musik u. s. w. erblickte, so ist Oken derjenige gewesen, dem innerhalb des Gebietes der Natur der Sinn für Analogie in einem Grade, wie Niemandem außer ihm, eingewohnt hat. Er hat es nicht an unhaltbaren Analogien fehlen lassen, er hat mit verschiedenen Hypothesen experimentirend gewechselt, aber er hat auch die tiefsten, wahrheitvollsten Anschauungen von der Einheit der Natur gehabt. Seine Naturphilosophie wird, trotz aller ihrer einzelnen Unrichtigkeiten, mit ihren kurzen [illegible] Sätzen doch ein Meisterwerk deutscher Speculation und deutscher Sprachkunst bleiben, denn in den Synthesen, an deren Consequenz er sich durch kein untergeordnetes Bedenken, sich lächerlich zu machen, hindern ließ, riß er die conventionellen Scheidewände der in den Schulen geheiligten Erbwissenschaft und zunftmäßig gewordenen Eintheilungen mit vorwärtsdringender Kühnheit zusammen und mußte daher auch eine Menge neuer Wörter schaffen, die, anfänglich von den Fachgelehrten belächelt und verspottet, nunmehr längst populär geworden sind. Hegel hat sich, nach einem von Michelet in seiner Bearbeitung von Hegels Geschichte der Philosophie aufbehaltenen Urtheil, von Okens Manier abgestoßen gefühlt, weil sie ihm ohne logische Zucht erschien, allein Oken bewegte sich in einer realen Dialektik, die oft viel logischer ganz im Sinn des speculativen Hegelschen Begriffs war, als der Formalismus, dem so manche Hegelianer durch einen abstract logischen Purismus verfielen.

Erdmann hat in seiner Logik aufmerksam gemacht, daß Induction und Analogie Ausdrücke seien, welche nicht in die Logik als absolute Formwissenschaft, sondern in die Psychologie gehörten, weil sie den psychologischen Reflex der in ihnen enthaltenen Schlußformen bezeichneten. Er nennt den Subsumtionsschluß überhaupt den wesentlichen und unterscheidet in ihm den Schluß der Allheit, der Vollständigkeit und der Analogie, indem er für den letztern doch keinen andern Namen weiß. Wir haben uns wiederholt über dies Verhältniß der absoluten Formen der Logik zu ihrer Reproduction im subjectiven Denken geäußert. Weil wir in diesen Formen denken, so ist es sehr natürlich, daß

wir ihnen zuerſt einen auch ſubjectiven Ausdruck gegeben haben, der aber die objective Realität des Begriffs zu ſeinem Hintergrunde hat. Das Verhältniß der Inhärenz iſt das des Inhärirens einer Beſtimmtheit in einem Daſeienden. Das Verhältniß der Subſumtion iſt das der Subſumtion dieſes Einzelnen unter eine Beſtimmtheit, welche allen dieſen Einzelnen inhärirt. Alle dieſe ſubſtituiren ſich auch dieſes. Da jedoch hier noch nicht von einer an und für ſich nothwendigen Beſtimmtheit, ſondern erſt von einer qualitativen die Rede iſt, die zufällig gerade in dieſem Einzelnen ſeinen Sinn, ſo iſt die Allheit ohne beſchränkende; ſie iſt nur eine Vielheit. Sind aber viele Einzelne, mit Inbegriff auch dieſes Einzelnen, in einer Beſtimmtheit identiſch, ſo iſt es möglich, daß alle darin übereinſtimmen. Stimmen ſie aber in dieſem Punkt überein, ſo iſt es möglich, daß ſie auch in andern Beziehungen identiſch ſind. Dieſen Zuſammenhang des Singulären, Particularen und Univerſellen, oder auch Singulären, Partialen und Totalen, wird man wohl als einen in dieſen Begriffen ſelbſt liegenden anerkennen müſſen. Wir wollen uns die Mühe nicht verdrießen laſſen, ihn ebenfalls an einem beſondern Beiſpiel durchzuführen. Wir wollen den Schulſatz von der Sterblichkeit des Cajus feſthalten, ſo lautet er: 1) alle Menſchen ſind ſterblich; Cajus iſt ein Menſch; alſo iſt Cajus ſterblich. Da nun aber dieſer Menſch, Cajus, in den „allen" Menſchen ſchon vorweggenommen iſt, ſo muß dieſe Allheit ſelber bewieſen werden; mithin ergibt ſich 2) viele Menſchen ſind geſtorben; auch Paulus iſt geſtorben; alſo ſind alle Menſchen ſterblich. Außer Paulus können natürlich noch viele andere, Titius, Sempronius u. ſ. w. zur Verſtärkung geſetzt werden. Dieſer Schluß vermittelt die Wahrheit des Oberſatzes im vorigen Schluß, der ſich die Wahrheit des Schlußſatzes vorausſetzte. Aber der Unterſatz, daß Cajus ein Menſch ſei, iſt noch unvermittelt. Es ergibt ſich daher 3) einige Sterbliche ſind Menſchen; Cajus iſt ein Sterblicher; alſo iſt Cajus ein Menſch. Der erſte dieſer Schlüſſe vermittelt hypothetiſch die Sterblichkeit des Cajus durch die Einheit deſſelben als Menſchen mit allen Menſchen; der zweite inductoriſch die Sterblichkeit aller Menſchen durch die approximative Einheit vieler Menſchen als geſtorbener; der dritte analogiſch die Menſchheit des Cajus durch

die Einheit desſelben mit anderen Subjecten als Gattungen. Im erſten Fall wird aus der als wahr vorausgeſetzten Universalität auf die Singularität; im zweiten von der Particularität auf die Universalität; im dritten von der Beſonderheit der Particularen auf die Beſonderheit des Singulären geſchloſſen. Alle drei Schlüſſe ſind problematiſch. Subjectiv genommen, beſitzen wir dies als ihre Wahrſcheinlichkeit; objectiv aber iſt es ein Verhältniß der Wirklichkeit als einer bloßen Möglichkeit. — Es ſei erlaubt, noch ein anderes Beiſpiel zu nehmen. 1) Alle Völker haben Nationalſtolz; die Deutſchen ſind ein Volk; alſo haben ſie Nationalſtolz. Daß dieſer Schluß formell richtig, der Satz aber höchſt problematiſch iſt, weiß leider jeder Deutſche. Die Universalität der erſten Prämiſſe muß alſo bewieſen werden, mithin 2) viele Völker haben Nationalſtolz; auch die Deutſchen haben Nationalſtolz; alſo haben wohl alle Völker Nationalſtolz. Daß aber die Deutſchen ein Volk ſind, iſt ſelbſt noch unbewieſen; dies Prädicat muß durch Analogie erhellen: nämlich 3) Nationalſtolz kann nur ein Volk haben; die Deutſchen haben Nationalſtolz; alſo ſind die Deutſchen ein Volk.

Drittes Capitel.

Der Immanenzſchluß.

Durch die Analogie geht der Subſumtionsſchluß in den Immanenzſchluß über, denn ſie ſtrebt nach dem Beweiſe, daß die Subjecte, die ſich auf einander beziehen, ihrem Weſen nach identiſche ſind, inſofern eine Beſtimmtheit durch ſich ſelbſt eine andere als in ihr an ſich enthalten ſetzt. Die Realität, die noch in der Analogie liegt, hebt ſich daher durch den Begriff des wirklichen Weſens auf, deſſen Allgemeinheit eine nothwendige iſt und folglich durch ſeinen Inhalt ſeinen Umfang ſelbſt beſtimmt. Erſt aus ſolcher Immanenz des Allgemeinen im Beſondern, des Beſondern im Einzelnen, iſt der kategoriſche Schluß möglich, der ſich von dem Schluß der Inhärenz und Subſumtion durch die innere Einheit des Prädicates mit

dem Subject unterſcheidet. Im Schluſſe der Inhärenz wie der Subſumtion iſt das Prädicat nur erſt eine Beſtimmtheit des Subjects überhaupt, die möglicherweiſe eine ſubſtantielle ſein kann; jedoch, ſollte wenn ſie es iſt, nur als eine unmittelbare, daſeiende und daher möglicherweiſe zufällige gilt. Mit der Induction fängt dieſe Zufälligkeit an, ſich zu beſchränken, denn eine Beſtimmung, die ſich in ſehr vielen Subjecten findet, muß das Vorurtheil für ſich haben, keine unweſentliche zu ſein. Die Nothwendigkeit jedoch folgt noch nicht, da die für die Induction geforderte äußere Vollſtändigkeit empiriſch nicht erreicht werden kann. Die Reihe der Thatſachen bricht unvermeidlich ab. Die Analogie beſchränkt die Zufälligkeit des Prädicates noch mehr, weil ſie daſſelbe ſchon durch die Einheit mit einem andern Prädicat vermittelt. Die Beſtimmtheit bleibt keine vereinzelte mehr, ſondern greift durch die übrigen hin. Wenn Etwas das Analogon eines andern iſt, ſo kann jedes als Erſcheinung von dem andern abweichen, wird aber in weſentlichen Beſtimmungen mit ihm identiſch ſein. Die Erdoberflächengeſtalt der Oſthalbe iſt im Beſondern eine ganz andere, als die der Weſthalbe, namentlich in der Richtung der Verticalprojection; aber in der allgemeinen Configuration ſind ſie doch analog gebildet. Das Areal beider iſt nach Norden hin ein ſich ausbreitendes Continuum, welches nach Süden hin ſich peninſular auszweigt und durch einen Iſthmus — Suez — Panama — mit einem triangulär geformten continentalen Südſtande zuſammenhängt. Geht man nun von dieſer allgemeinen Aehnlichkeit weiter, ſo entdecken ſich die beſonderen Uebereinſtimmungen zugleich als individuell modificirte; was z. B. auf der Oſthalbe das Mittelmeer, das iſt auf der Weſthalbe der Golf von Mexiko u. ſ. w. Es ſtellt ſich, je mehr man ſich einläßt, um ſo mehr heraus, daß das Weſen der Bodenplaſtik in beiden Erdhalben das nämliche iſt, daß es aber ſeine allgemeine Identität in entgegengeſetzten Beſonderheiten ausdrückt. Die Analogie nimmt die Induction in ſich auf und iſt, als ſogenannte treffende, ſchon weſentliche Vermittelung. Eine nicht zutreffende Analogie iſt eben eine auf der Oberfläche ſpielende, nicht in das Weſen dringende oder vielmehr nicht aus ihm ſich erſchließende. Das Weſen iſt das von dem Subject untrennbare Prädicat; wie man

ſonſt ſagte: quod in subjecto implicite est, est in praedicato explicite. Der Schluß der Immanenz iſt daher:

1) der kategoriſche, weil er von einem kategoriſchen Urtheil ausgeht, in welchem das Prädicat die dem Subject durch ſeines Weſens nothwendige Allgemeinheit ſetzt;

2) der hypothetiſche, ſofern aus der Vorausſetzung einer ſolchen Beſtimmtheit des Subjects die Nothwendigkeit einer andern folgt, die von jener eben ſo weſentlich unabtrennbar iſt, als dieſe vom Subject ſelber;

3) der disjunctive, indem das Subject als das allgemeine ſich ſelbſt in ſeine Beſonderheiten unterſcheidet. In allen dieſen Formen iſt er apodiktiſch, weil das Subject ſeinem Begriff gemäß beſtimmt wird.

a) Der kategoriſche Schluß.

Der kategoriſche Schluß vermittelt die Nothwendigkeit des Prädicats für das Subject dadurch, daß daſſelbe als ein beſonderes aus der weſentlichen Allgemeinheit des Subjectes folgt. Das Subject iſt, wie wir früher ſagten, ſeine Gattung. Es iſt nicht mehr nur die Allheit, wie die Induction ſie aus der Vielheit als eine doch nur relative vermittelt; nicht mehr nur die Gemeinſchaftlichkeit, wie ſie aus der Analogie der Prädicate ſich ergibt; ſondern ſie iſt die Einheit des Begriffs. Wenn die formale Logik von den ſogenannten unmittelbaren Schlüſſen zu den mittelbaren fortgeht, ſo ſtellt ſie ſogleich den kategoriſchen Schluß auf und trägt bei ihm dann alle jene Regeln vor, die wir oben bei dem Begriff der Form des Schluſſes überhaupt aufgezählt haben, daß der Schluß in Subject, Prädicat und Mittelbegriff nur drei Hauptbegriffe enthalten dürfe; daß ſein Oberſatz allgemein gültig; daß wenigſtens die eine ſeiner Prämiſſen affirmativ ſein und der Schlußſatz als Folge nicht über den Grund hinausgehen, ſondern der particulären oder negativen Prämiſſe folgen müſſe. Eben ſo werden bei ihm die Regeln über die Schlußfiguren vorgetragen, weil er, wie Ariſtoteles ſagte, der *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός* iſt, auf deſſen Grundgeſtalt alle übrigen Schlußformationen zurückgeführt werden können. Wir haben aber jene formellen Beſtimmungen als das

abſtracte Schema aller Schlußformen überhaupt erkannt. Daß ſie gewöhnlich erſt bei dem kategoriſchen Schluß auftauchen, kommt lediglich daher, weil man den Inhärenz- und Subſumtionsſchluß nicht von ihm unterſcheidet, wie aus den Beiſpielen, deren man ſich zu bedienen pflegt, unwiderſprechlich hervorgeht. Der abſtracten Form nach lautet freilich auch das kategoriſche Urtheil: a iſt b, oder alle a ſind b; aber dem Inhalt nach iſt der Unterſchied zwiſchen ihm und den nur qualitativen oder nur quantitativen Urtheilen eben der des Weſens, daß a in b ſeine ihm immanente Allgemeinheit ſetzt, ohne die es als Subject undenkbar iſt. Statt alle oder jedes tritt daher hier auch der Artikel: der, die, das, ſchlechthin ein, aber nicht mehr, wie in dem Inhärenzurtheil, das Subject in unbeſtimmter Weiſe, ſondern in der Beſtimmtheit als Gattung zu bezeichnen. Nota notae nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi; oder: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum, sive nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum, war die Formel, mit welcher die Logik die Weſentlichkeit des kategoriſchen Prädicates anerkannte. Es bedurfte daher für den kategoriſchen Schluß des wirklichen Begriffs, deſſen Beſtimmung zwar auch alle Formen der Inhärenz und Subſiſtenz in ſich aufnimmt, alſo im Verhältniß des Prädicates zum Subject poſitiv oder negativ, im Verhältniß der Anzahl der Subjecte zum Prädicat univerſell, particulär oder ſingulär ſein kann, immer aber eine unbedingte iſt, weil ſie die Nothwendigkeit des Subjects ausmacht. Das Verhältniß der Univerſalität zur Particularität wird hier das der Gattung zu ihren Arten; die Art aber verhält ſich zu ihren Individuen mit der nämlichen Unbedingtheit, wie die Gattung zu ihren Arten. Die formale Logik beſchreibt das kategoriſche Urtheil gewöhnlich mit dem Ausdruck, daß es dem Subject ein Prädicat ſchlechthin beilege. Dies „ſchlechthin“ iſt, nichts Anderes, als die generiſche Allgemeinheit, die nicht mit ſolchen Prädicaten auf Eine Linie geſetzt werden kann, als wir ſie oft in den Logiken finden, wenn ſie an das kategoriſche Schließen gehen. Ein Schluß z. B., wie wir oben als das gewöhnliche Schulbeiſpiel von der Tugend angeführt haben, entſpricht nicht dem Begriff des kategoriſchen Schluſſes. Jede Tugend, hieß es dort, iſt löblich; die Beredſamkeit iſt eine

Tugend; alſo iſt die Beredſamkeit löblich. Löblich, laudabilis, iſt ein Prädicat, welches mit dem Begriff der Tugend gar nicht nothwendig zuſammenhängt. Die Tugend kann gelobt werden, allein es iſt zufällig, ob es geſchieht, und ſie kann dagegen, daß es geſchieht, gleichgültig ſein. Es iſt dies keine für ihren Begriff weſentliche Beſtimmung. Beredſamkeit, heißt es weiter, iſt eine Tugend; allein Beredſamkeit iſt keine Tugend, ſondern eine Kunſt, eine Fertigkeit; es liegt nichts Ethiſches in ihrem Begriff. Sie kann alſo nicht als Art unter den Begriff der Tugend ſubſumirt werden; wäre die Beredſamkeit eine Tugend, ſo müßte jeder Tugendhafte beredſam ſein, oder auch die Tanzkunſt unter den Begriff der Tugend ſubſumirt werden dürfen. Hingegen würde es ein kategoriſcher Schluß ſein, wenn es hieße: jede Tugend iſt die Erfüllung einer Pflicht; die Beſcheidenheit iſt eine Tugend; alſo erfüllt die Beſcheidenheit eine Pflicht; denn Tugend ohne Pflichterfüllung iſt undenkbar; Beſcheidenheit aber iſt eine beſondere Geſtaltung der Tugend überhaupt, eine ſittliche Beſtimmtheit des Subjects. — Oder der Schluß: alle Europäer ſind gebildet; Cajus iſt ein Europäer; alſo iſt Cajus gebildet; ſoll für einen kategoriſchen gelten, während er ein bloßer Inhärenzſchluß und es darum zufällig iſt, ob Cajus, wenn gleich ein Europäer, gebildet ſei. Hingegen: alle Europäer ſind Kaukaſier; Cajus iſt ein Europäer; alſo iſt er ein Kaukaſier, iſt ein kategoriſcher Schluß, weil der Begriff der kaukaſiſchen Race alle Europäiſchen Stämme in ſich ſchließt.

Der kategoriſche Schluß enthält alſo die Inhärenz des Prädicates als eine nothwendige und daher wird dieſelbe zur Immanenz. Für den Sprachgebrauch müſſen wir bemerken, daß Kant, weil er die metaphyſiſche Kategorie der Subſtantialität hier zu Grunde legte, von dem Inhärenzverhältniß des Accidens in der Subſtanz ſprach. Das Accidens iſt nun zwar eine durch das Weſen der Subſtanz mögliche Beſtimmung, jedoch keine ſchlechthin nothwendige. Accidentell hat bei uns die Bedeutung des Zufälligen, des Unweſentlichen bekommen. Es iſt deshalb unpaſſend, zu ſagen, daß das Prädicat des kategoriſchen Urtheils ein accidentelles ſei; dies iſt es gerade für das qualitative Urtheil der Inhärenz. Der Ausdruck Immanenz iſt offenbar viel beſſer,

die substantielle, unbedingte Natur des kategorischen Prädicats zu bezeichnen. Der Kreis kann nicht nicht rund, der Diamant nicht nicht oktaedrisch; der Vogel nicht ohne Federn; die Lüge nicht nicht unerlaubt; die Rose nicht nicht dikotyledonisch sein u. s. w.

Der Inhalt des kategorischen Schlusses bestimmt selbst seinen Umfang. Die Theilung, die in der quantitativen Subsumtion noch unbestimmt und relativ ist, wird in ihm durch das Verhältniß der Gattung zu ihren Arten, der Art zu ihren Individuen, mit innerer Nothwendigkeit a priori bestimmt. Die Gattung setzt sich in ihren Arten, die als besondere durch ihre generische Allgemeinheit einander analog sind. Esel, Zebra und Pferd haben eine Analogie mit einander, weil sie alle drei Einhufer sind u. s. w. Die Einheit der Gattung ist der wahre Grund der analogischen Uebereinstimmung. Die Allheit endlich der Einzelnen braucht nicht mehr durch Induction aus einer nur annäherungsweisen Vollständigkeit und daher problematisch erschlossen zu werden, sondern ist mit der Allgemeinheit des Begriffs sofort kategorisch gesetzt. Sie ist ohne Ausnahme und wird daher in den Logiken oft auch als das Gesetz der Arten bezeichnet. Es ist gar nicht nothwendig, erst alle Einzelnen zu perlustriren, sondern das Prädicat ist allen einzelnen Subjecten schon durch ihr allgemeines Wesen im Voraus verbürgt. Es entsteht mit ihnen. Alle Materie ist schwer; Luft ist Materie; also ist die Luft schwer. — Alle Metalle sind oxydirbar, Gold ist Metall; also ist es (wenn auch nur durch Königssäure) oxydirbar. — Alle Pflanzen sind ohne Empfindung; die Algen sind Pflanzen; also sind die Algen ohne Empfindung. — Alle Tugend genügt sich selbst; Wohlthätigkeit ist eine Tugend; also genügt die Wohlthätigkeit sich selbst (rechnet nicht auf Dank). — Man halte es nicht für überflüssig, sich das Wesen eines Schlusses auch in solchen Beispielen zu verdeutlichen. Die Logiker zeigen uns eben durch ihre Beispiele, daß sie die Unbedingtheit des kategorischen Schlusses oft zu leicht nehmen und daher bei ihm von Urtheilen ausgehen, die nur relative Bestimmungen enthalten, wie glücklich, gefährlich, bewunderungswerth, heilsam u. dgl. Der früher angeführte Schluß, das Beispiel von Barbara, gilt auch für einen katego-

richten, allein sein Obersatz ist, gebildliches Wort, kein kategorisches Urtheil. Alle menschlichen Werke sind unvollkommen; ist nur ein assertorisches Urtheil, denn es gibt in der That vollkommene menschliche Werke, die das Entzücken der ganzen Menschheit sind.

b) Der hypothetische Schluß.

Der kategorische Schluß entwickelt die immanente Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Er ist daher unbedingt. Das Allgemeine kann mithin als der Grund des Besondern, das Besondere als der Grund des Einzelnen gesetzt werden. So entsteht der hypothetische Schluß. Wenn Trendelenburg und Andere behauptet haben, daß er vom kategorischen nicht wesentlich verschieden sei, so ist das in Ansehung des Inhalts richtig, sofern er von einem kategorischen Urtheil ausgeht; in der Form aber ist er verschieden, denn er macht den Unterschied des Allgemeinen vom Besondern, des Besondern vom Einzelnen in der Weise geltend, daß die Gattung als Bedingung der Existenz der Arten, die Art als Bedingung der Existenz der Individuen gesetzt wird. Er kann ein positiver im modus ponens, ein negativer im modus tollens, ein unendlicher im modus tollendo ponens sein.

Ist das Urtheil, das in der Form der Bedingung gesetzt wird, kein kategorisches, sondern ein bloßes Zuhörenzugestehen, so ist die Consequenz keine nothwendige. Um daher die substantielle Identität festzuhalten, stellte Kant für den hypothetischen Schluß das Schema der Causalität auf, weil die Ursache Ursache nur als wirkende ist. Wo keine Nothwendigkeit des Uebergangs vorhanden ist, ist der Schluß nicht hypothetisch, nur problematisch. Ein hypothetischer Schluß soll z. B. sein: Wenn Cajus von Geschäften frei ist, so dichtet er; Cajus ist von Geschäften frei; also dichtet Cajus. Allein zwischen der Muße des Herrn Cajus und seinem Dichten ist kein schlechthin nothwendiger Zusammenhang und er könnte eines guten Tags, statt zu dichten, auch Karte spielen oder auf die Jagd gehen u. s. w. Die Muße ist nur die Gelegenheit, nicht der Causalgrund zum Dichten. Der Obersatz ist kein kategorisches Urtheil.

Der wahrhaft hypothetische Schluß beruht auf der innern Einheit des Begriffs, durch welche die Nothwendigkeit der Con-

ſetzung, als eine der unterſcheidenen Gliedern des Schluſſes immanente geſetzt wird. Wenn das Subject ſeine Gattung iſt, ſo iſt es auch ſeine Art; und: wenn das Subject ſeine Art iſt, ſo iſt es darum für auch ſeine Gattung. Oder nach dem Kaufmannsſatz ausgedrückt: wenn das Subject ſich als Urſache ſetzt, ſo ſetzt es ſich auch als Wirkung; und: wenn das Subject die geſetzte Wirkung iſt, ſo ſetzt es ſich auch als die Urſache vorſetzt. Jedes Moment hat das andere an ſich und den hypothetiſchen Schluß zeigt ihre Identität, indem er ihre Vermittelung ſetzt. Im kategoriſchen Schluß wird die Wirklichkeit der Identität des Subjects des Unterſatzes mit dem Mittelbegriff als eine unmittelbare geſetzt. Im hypothetiſchen wird ſie hinzugethan, indem der Vorderſatz die Wirklichkeit des im Oberſatz geſetzten Zuſammenhangs ausdrücklich hinzufügt. Kategoriſch heißt es z. B.: alle Säugethiere haben zwei Gemeinlappen; die Maus hat zwei Gemeinlappen; alſo iſt die Maus ein Säugethier. Hypothetiſch: wenn die Maus ein Säugethier iſt, ſo hat ſie zwei Gemeinlappen; nun hat die Maus zwei Gemeinlappen; alſo iſt die Maus ein Säugethier.

c) Der disjunctive Schluß.

Der hypothetiſche Schluß ſchließt von der Wirklichkeit des Beſtimmtſeins des Subjects im Unterſatz darauf, daß ihm auch das Beſtimmtſein zukommen müſſe, welches von dieſer Beſtimmtheit als ſeine nothwendige Folge nicht getrennt werden kann. Wird das eine geſetzt, ſo wird auch ſein Anderes geſetzt. Wenn Gold Metall iſt, ſo iſt es auch ein Mineral, denn der allgemeine Begriff des Minerals enthält das des Metalls als eine ſeiner Beſonderungen aber Arten in ſich. Wenn eine Handlung gut iſt, ſo ſtimmt ſie mit dem Sittengeſetz überein, denn der Begriff des Sittengeſetzes enthält den Begriff des Guten in dem kategoriſchen Imperativ, daß jede Handlung gut ſein ſolle u. ſ. w. Der hypothetiſche Schluß geht alſo in den disjunctiven über, der nämlich die Diſjunction des Allgemeinen in das Beſondere zu ſeiner Baſis hat, ſo daß das Subject als ein wirkliches nur die eine oder andere der Beſonderheiten zu ſeinem Inhalt haben kann. Weil es die Gattung iſt, muß es als wirkliches

eine ihrer Arten sein. Das hypothetische Urtheil ist im Disjunctiven mitgesetzt, denn die Gattung ist die Bedingung ihrer Arten, allein die Disjunction setzt nicht blos Eine Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besondern, vielmehr alle ihre nothwendiger Weise immanenten Besonderheiten, so daß das Subject, als ein allgemeines, nur in den einen oder andern dieser Unterschiede fallen kann. Was die Induction als Fallerschöpfung und die Analogie durch Verbreiterung der prädicativen Aehnlichkeit anstrebt, nämlich die Einheit aller Begriffsmomente, das ist hier als concrete Totalität gesetzt.

Wie aber der Inhärenzschluß vom Immanenzschluß überhaupt, wie der hypothetische Schluß, der von einem bloßen Inhärenzurtheil ausgeht, von demjenigen, der ein kategorisches Urtheil zur Grundlage hat, unterschieden werden muß, so muß auch, wie schon oft erinnert, das blos divisive Urtheil von dem wahrhaft disjunctiven unterschieden werden. Die Verschiedenheit kann in's Unendliche gehen und sich in immer andern Combinationen neu erzeugen, während der Unterschied des Begriffs die Nothwendigkeit seiner Begrenzung involvirt. Das Allgemeine an sich ist weder diese noch jene seiner Besonderheiten; als Besonderes aber ist es entweder diese oder jene derselben; endlich als die reale Einheit seiner Unterschiede ist conjunctiv es sowohl diese als jene seiner Besonderheiten. Der disjunctive Schluß kann nun entweder jene Indifferenz des Abstractallgemeinen; oder jene Entgegensetzung des Besondern gegen das Besondere; oder die concrete Einheit des Besondern mit dem Allgemeinen zum Inhalt haben. Der Begriff theilt seine Allgemeinheit selbst in den Unterschied des Besondern und das Einzelne kann folglich, indem es das Allgemeine ist, nur der einen oder andern Besonderheit angehören; das Besondere aber muß das Besondere als das ihm in derselben Allgemeinheit entgegengesetzte von sich ausschließen. Wir wollen hier nicht wiederholen, was früherhin über die Dichotomie, Trichotomie, Tetrachotomie und Polytomie gesagt ist, die hier als Dilemma, Trilemma u. s. w. auftreten. Gewöhnlich definirt man den disjunctiven Schluß als denjenigen, der in seinem Obersatz dem Subjecte zwei oder mehre Prädicate gegenüberstelle, und denen

ihm immer nur eins zukommen kann, während die übrigen ihm abgesprochen werden müssen. Allein es handelt sich bei der Disjunction nicht blos um zwei oder mehre Prädicate überhaupt, sondern um solche Prädicate, welche dem Begriff des Subjectes immanent sind. Diese Bestimmung hat man auch dem disjunctiven Schlusse zugewiesen, indem man von ihm behauptet, daß er dem Subject seines Obersatzes eine Anzahl von Prädicaten entgegenstelle, die in ihm als Theilbestimmungen enthalten seien und zusammen seine Sphäre ausmachten: Wenn hiermit Ernst gemacht würde, so müßte sich daraus das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern ergeben; es soll aber damit nur gesagt sein, daß dem Subject viele Bestimmungen zukommen können, wie z. B. dem Thier, daß es Blut, daß es Nerven, Wirbelknochen, Bewegungsorgane u. s. w. hat. Es kommt dann darauf an, welches dieser Momente hervorgehoben wird. Alle Thiere haben entweder Blut oder sie haben kein Blut; die Spinne ist ein Thier; also hat sie entweder Blut oder nicht. — Oder: alle Thiere, welche Blut haben, haben entweder warmes oder kaltes Blut; die Eule hat Blut; also hat sie entweder warmes oder kaltes Blut. — Oder: alle Thiere haben entweder ein Rückenmark oder nicht. Die Lamprete ist ein Thier. Also hat sie entweder Rückenmark oder nicht. — Bei der Eintheilung der Thiere in Vertebraten und Avertebraten würde die Lamprete (Pricke, Neunauge) noch zu den letztern gezählt werden müssen, da sie zwar schon ein Rückenmark, aber noch keine Wirbelsäule, nur erst eine lederartige, zähe Markhülle hat und daher auch, als Fisch, weder zu den Knorpel- noch zu den Grätenfischen gerechnet werden kann. — Die wahrhafte Eintheilung hält sich nicht an einseitige Momente, sondern an Bestimmungen, in denen der Begriff sich vom Innen aus selbst theilt. Einzelne Seiten können zwar zu einem Gegenstande hervorgehoben werden, um, von Außen her, als sogenannte Eintheilungsgründe zu dienen, wie im vorigen Fall das Blut, die Nerven, die Wirbelknochen u. dgl. Für die wahre Eintheilung ergibt sich, daß sie von demjenigen Begriff ausgehen müsse, der das totale Princip der Gliederung enthält. Für die Eintheilung des Thiers kann blos nur der Begriff des Lebens und die aus ihm folgende

Gestaltung des Organismus sein. Die besondern Functionen des Lebens sind die Reproduction, die Irritabilität und die Sensibilität. Verdauen, Athmen, Fühlen concentriren sich in den Organen des Magens, der Lunge und des Hirns. Die Thiere sind daher Bauch-, Brust- oder Kopfthiere. Die Malakozoen sind wesentlich stofferzeugende Thiere, in denen die Massenproduction die Gliederung überwiegt; sie sind animalische Gallerte, Fleischwerdung, Magensäcke, aus deren Kalkabsonderungen ganze Gebirge bestehen. Die Arthrozoen sind wesentlich formgestaltende Thiere, bei denen die Masse gegen die Schärfe und Feinheit der Gliederung verschwindet und die sogar einen Gestaltenwechsel durchlaufen; sie sind Luftthiere, deren Leib aus Tracheen besteht und deren Geruchssinn durchdringend ist. Die Osteozoen heben den Gegensatz der Malakozoen und Arthrozoen in sich zur Einheit auf, indem sie Reproduction und Irritabilität der Sensibilität unterordnen, die sich im Rückenmark und seiner Knochenhülle für die Gestaltung eine feste architektonische Basis gibt. Die Osteozoen sind wesentlich, wie Oken sagte, Sinnenthiere; sie wiederholen aber in den Gastrozoen als Fische die Malakozoen, in den Thorakozoen als Amphibien und Vögel die Arthrozoen, bis sie in den Kephalozoen sich zur vollen Energie des Hirnlebens erheben. Dies ist eine wirklich disjunctive Eintheilung als eine trichotomische, in welcher die Glieder sich einander ausschließen, indem sie sich auf einander beziehen. Was ein Thier ist, ist entweder ein Malakozoon oder Arthrozoon oder Osteozoon. Was das Thier im Allgemeinen ist, kommt in der Eintheilung selber als dessen eigene Besonderung zur Erscheinung. Der Begriff bestimmt sich selbst zu seinen Unterschieden.

Die Disjunction ist der wahre Umriß der bloßen Division, die sich in die Mannigfaltigkeit der äußerlichen Unterschiede verliert. Sie hat ihr Recht in der formalen Vielseitigkeit der Erscheinung. Es versteht sich daher auf diesem Standpunct von selbst, daß der Schluß formaler Weise auch als ein divisiver sich gestalten kann: a ist entweder b oder c oder d oder e oder f u. s. w.; z ist a; also ist es entweder b oder c oder d oder e oder f u. s. w. Aber bei gründlicherem Betracht wird sich eine Dichotomie oder Trichotomie als Grund besonderer Gruppirungen

herauszustellen, welche sich die Fülle der Verschiedenheiten unterordnen. In Gebieten, in denen die Form den Inhalt ausmacht, wie in der Mathematik, ist dies leichter ersichtlich, als in solchen, bei denen die Form von dem Inhalt relativ unterschieden ist, wie in der organischen Natur und noch mehr im Geist und seiner Geschichte. Es gibt daher gewisse Probleme, in denen der Kampf zwischen der bloßen Division und der strengen Disjunction gleichsam die permanente Tagesordnung geworden ist, z. B. die anthropologische Racenbildung. So lange man hier bei Einzelheiten als Theilungsgründen stehen bleibt, wird man nur zu divisiven Eintheilungen gelangen. Erst wenn man von Innen heraus das Verhältniß des Geistes zur Natur als den totalen Grund der Racenbildung erkennt, wird man die in ihr waltende Disjunction erfassen, denn hiernach kann das Verhältniß des Geistes zur Natur nur sein 1) das der unmittelbaren Einheit, 2) das der Entzweiung, 3) das der Versöhnung mit ihr. Im erstern bleibt der Geist von der Natur abhängig; im zweiten bricht er mit ihr; in der dritten macht er sie mit Bewußtsein zum Organ seiner Freiheit. Aus diesen Unterschieden ergeben sich nun die Verschiedenheiten des Skeletbaues, der Schädelformation, des Temperaments, der Farbe, des Haars, der Sprache, der Tendenzen u. s. w. Die schwarze Race steht noch innerhalb der Natur; die gelbe bricht mit ihr, ohne sie zu überwinden, bleibt also in der Entgegensetzung gegen sie stehen und verwandelt durch falsche Stabilität selbst die befreiende That des Geistes wieder zu einer Naturnothwendigkeit; die weiße macht selbstbewußt die Freiheit des Geistes zum Zweck, überwindet daher die Natur und gelangt aus der innern Einheit mit sich auch zur äußern Versöhnung mit der Natur. Die Folge ist, daß sie nicht nur darnach trachtet, den übrigen Racen ihr Bewußtsein mitzutheilen, sondern auch, daß sie sich nicht scheuet, sich mit ihnen zu vermischen und Mulatten mit der schwarzen, Mestizen mit der gelben Race zu erzeugen. Erst aus einer solchen kategorisch-disjunctiven Fassung der Frage werden vernünftigere Schlüsse möglich, als wir sie in unsern Tagen von Gobineau und Andern erlebt haben. Bei einer bloßen Division hindert nichts, die Racen mit immer neuen zu vermehren, indem man jede Differenz als eine

ſolche conſtituirt, während bei der Disjunction ſich ſofort das Weſentliche vom Unweſentlichen ſcheidet.

Doch wir wollen hier mit ſolchen Excurſen inne halten und nur noch bemerken, daß die disjunctiven Schlüſſe auch hypothetiſch gebildet werden können, in welchem Fall man ſie vermiſchte oder zuſammengeſetzte zu nennen pflegt. Aber auch in der hypothetiſchen Form bleibt der Schluß ein apodiktiſcher, denn es muß ja der Unterſatz die Realität des Subjects ſetzen, welche dem allgemeinen Begriff des Oberſatzes entſpricht und aus dieſem Grunde in eine ſeiner Beſonderungen fallen muß. Das Subject, als ein ſolches, muß ſo oder ſo beſtimmt ſein z. B.: Wenn die Aethiopiſche Race in die Gruppen der Sudanneger, der Hottentotten und Kaffern zerfällt und wenn die Beetſchuanen zur Aethiopiſchen Race gehören, ſo müſſen ſie entweder Sudanneger oder Hottentotten oder Kaffern ſein. Sie ſind weder Sudanneger noch Kaffern. Alſo müſſen ſie Hottentotten ſein u. ſ. w.

Recapitulation.

Der Begriff iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. A iſt a, b, c. Jedes dieſer Momente kann ſich auf das andere beziehen: Urtheil. Das Moment, welches beſtimmt wird, iſt das Subject; das beſtimmende das Prädicat. Die Beſtimmung hat in dem Subject Daſein oder nicht. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz iſt zufällig: affirmatives Urtheil: a iſt b, oder negatives Urtheil: a iſt nicht b. Die Inhärenz der Nichtinhärenz einer Beſtimmung: a iſt nicht b, limitatives Urtheil. Nicht alſo a überhaupt iſt b, ſondern nur dies a iſt b: ſinguläres Urtheil. Allein nicht dies a nur, ſondern auch dies, auch dies, auch dies u. ſ. w., d. h. einige oder viele a ſind b: particuläres Urtheil. Mithin ſind alle dieſe a, ſo weit ſie als einzelne ſich ſummiren, b: univerſelles Urtheil. Als nicht blos durch die Gemeinſchaftlichkeit irgend einer Beſtimmtheit, ſondern als durch ihr Weſen identiſch, ſind alle a nothwendig b: kategoriſches Urtheil. Wenn alſo a iſt, ſo muß auch b ſein, weil a, ohne b zu ſein, nicht exiſtiren kann: hypothetiſches Urtheil. Der Unterſchied des Allgemeinen von ſich iſt das Beſondere; a iſt

entweder b oder c: disjunctives Urtheil. In seiner unmittelbaren Wirklichkeit hat das Subject irgend eine Bestimmtheit; a ist b: assertorisches Urtheil. Ob diese Bestimmtheit eine seinem Wesen entsprechende oder mögliche ist, hängt von der Wirklichkeit des Begriffs des Wesens ab; wenn a ist, so ist b; c kann a sein; dann würde c auch b sein; ob c aber a ist, fragt sich: problematisches Urtheil. Entspricht die Realität dem Begriff, so ist a, als c, b: apodiktisches Urtheil. Das Subject entspricht seinem Begriff, weil seine Realität so bestimmt ist. Die Wirklichkeit, als eine so bestimmte, kann nicht nicht anders sein. Sie ist nothwendig. Alle so bestimmten Subjecte sind nothwendig in diesem Punct identisch: a ist b, c ist a, also ist c b. Weil das Einzelne ein Besonderes ist, ist es ein Allgemeines. Das Urtheil wird durch solche Vermittelung des einen Moments des Begriffs durch die übrigen zum Schlusse. Das Einzelne als solches ist der Inbegriff mannigfaltiger Bestimmungen, die nach verschiedenen Seiten hin sich beziehen können. Solche Bestimmungen verhalten sich daher als ein Besonderes und dies Besondere gehört für sich einem Kreise an, der es als seine Allgemeinheit in sich schließt. a ist b; c ist a; also ist c b. a existirt in c wirklich; der Schluß ist affirmativ. Allein eben sowohl könnte es sein, daß a in c nicht existirte, obschon seine Wirklichkeit in ihm möglich wäre; dann würde c a von sich ausschließen und der Schluß negativ sein: a ist b; c ist nicht a; also ist c nicht b. Die Bestimmtheit ist folglich als eine bloße Inhärenz eine nur zufällig wirkliche und der Schluß muß sich auf die Singularität des Subjects beschränken: alle a sind b; dies c ist a; also ist c b. Die Wirklichkeit der Inhärenz ist aber offenbar nicht ausschließlich für c möglich, sondern auch für andere Subjecte; d, e, f, g, h, i, k u. s. w. sind auch b; sind diese vielen a, nämlich d — k, b, so werden auch wohl alle übrigen a, nämlich l, m, n, o u. s. w., b sein: der inductorische Schluß. Ist a b und ist c a, so ist c b. Die Bestimmtheit eines Subjects schließt dasselbe durch seine Identität mit der eines andern auch in noch andern, als nur in diesem Prädicat, zusammen: der analogische Schluß. Der wahre Grund der Identität aller einzelnen Subjecte in der Totalität ihrer Prädicate ist aber die Einheit ihres

Wesens. Die einzelnen stimmen dann überein, weil sie übereinstimmen müssen. Die Relativität der Uebereinstimmung mehr oder weniger Subjecte in mehr oder weniger Puncten hebt sich in die Absolutheit des identischen Begriffs auf, dessen Nothwendigkeit die allgemeine aller Subjecte seiner Sphäre ist, oder, wie man auch sagen kann, die Inhärenz der Subsumtion hebt sich zur Immanenz der Gliederung des Begriffs in die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit als des Unterschiedes der Gattung, der Art und des Individuums auf. Alle Individuen einer Art oder Gattung sind in ihrem Wesen identisch; alle a sind wesentlich b; c ist a; also ist c b: kategorischer Schluß. Wenn also alle a wesentlich b sind und wenn c a ist, so muß c b sein: hypothetischer Schluß. Der allgemeine Begriff unterscheidet sich selbst in seiner Besonderheit. A ist a b; c ist A; also ist es entweder a oder b: disjunctiver Schluß. Der Inhärenzschluß ist assertorisch, weil es zufällig ist, daß dem Subject gerade diese Bestimmtheit zukommt. Der Subsumtionsschluß ist problematisch, weil dies einzelne Subject eine Ausnahme von den übrigen sein kann; weil außer diesen, selbst vielen Subjecten, die einstweilen als alle gelten, noch andere möglich sind; endlich weil aus der Existenz dieses Prädicats in zweien Subjecten nicht folgt, daß ein anderes Prädicat, welches sich bei dem einen findet, deshalb auch bei dem andern existiren müsse. Der Immanenzschluß ist apodiktisch, denn das Wesen der Gattung ist das der Arten und das der Arten das der Individuen. Das Individuum ist, was es ist, nur als seine Art, und die Art, was sie ist, nur als ihre Gattung. Der Zusammenhang des Einzelnen durch das Besondere mit dem Allgemeinen ist ein unzertrennlicher, denn das Allgemeine setzt sich selbst durch das Besondere im Einzelnen oder richtiger als das Einzelne. Das disjunctive Urtheil ist der entwickelte Begriff und der disjunctive Schluß ist der Schluß der allseitigen Vermittelung der Nothwendigkeit, in welchem die Realität sich mit ihrem Begriff vergleicht und der Umfang also durch den Inhalt selber begrenzt wird. Der Begriff zeigt uns im Anfang die noch ideelle, einfache Einheit seiner Momente. Sie setzen sich auseinander, erst in zufälligen Bestimmungen, dann in verschiedener Anzahl, endlich nach der Nothwendigkeit ihres

wesenhaften Zusammenhanges. Aus diesen verschiedenen Beziehungen kehren sie durch die gegenseitige Vermittelung der einzelnen Momente in die Einheit des Begriffs zurück.

Uebergang vom Begriff durch den Schluß zur Idee.

Der Inhalt der Metaphysik ist das Sein, wie es sich im Wesen als Grund seiner Erscheinung und im Zweck als Einheit der Beziehung auf sich bestimmt.

Der Inhalt der Logik ist der logische Begriff als die Wahrheit des Zweckes, daß das Allgemeine es ist, welches sich durch das Besondere zum Einzelnen bestimmt.

Der Idealismus des Begriffs ist der wahre Grund des Realismus im Sein, Wesen und Zweck. Der Begriff ist nicht als nicht seiend zu denken. Das wirkliche Sein ist das begriffliche, das durch den Begriff bestimmte Sein. Die formale Logik selber erkennt durch die Copula des Seins zwischen Subject und Prädicat die Realität des Begriffs an. Das Urtheil als das Verhältniß, in welches der Begriff zu einer seiner Bestimmungen tritt, wird durch den Schluß gerechtfertigt, in welchem der Begriff die Vermittelung der Beziehung entwickelt. Der Schluß ist also ohne das Moment der Realität des Begriffs undenkbar. Er ist objectiver Natur und die falschen Schlüsse, die in der Form Fehlschlüsse sind, entbehren auch der Wahrheit des Inhalts.

Der Schluß als disjunctiver ist die vollständige, apodiktische Realisirung des Begriffs, weil er das Einzelne durch seine Besonderheit als das Allgemeine setzt. Das Einzelne, als diese oder jene Art, ist die Gattung; oder das Einzelne, als dieser Gattung angehörig, ist entweder diese oder jene Art; oder die Gattung, als in diesem Individuum existirend, kann in demselben nur diese oder jene Art sein. Das Einzelne ist, was es ist, nur durch die ihm immanente Allgemeinheit.

Nun hat Hegel zwischen den Begriff des Begriffs und den der Idee den Begriff der Objectivität als Mitte gesetzt. Nichts scheint, auf den ersten Anblick, natürlicher, denn dem Begriff des Subjects muß, so schließt man, der Begriff des Objects als des gesetzten Subjects folgen. Hegel nennt daher auch, wie wir sahen, den logischen Begriff den subjectiven.

Er will damit nichts Psychologisches, nicht das subjective Begreifen, bezeichnen, denn er verwirft ja eine solche Auffassung, wie z. B. die von Fries, eben so ausdrücklich, als Herbart es thut. Subjectiv soll bei ihm heißen, daß der Begriff selber das Subject ist, welches sich zu seinen Unterschieden bestimmt. Aber der totale Begriff soll sich objectiviren. Er soll sich als eine von ihm erfüllte Realität hervorbringen und wird deshalb auch der schöpferische genannt. Dies wäre offenbar schon der Begriff der Idee. Hegel versteht jedoch unter dem objectiven Begriff noch nicht die wirkliche Einheit des Begriffs und seiner Realität, sondern erst die Verwirklichung derselben, obwohl er selber zugesteht, daß der Untersatz des hypothetischen Schlusses die Wirklichkeit des Subjectes setzt und der disjunctive Schluß die Angemessenheit der Realität des Subjects zu seinem Begriff enthält, da das Einzelne seine Gattung nur als bestimmte Art ist. Nach Hegel sollen der mechanische, chemische und teleologische Proceß die verschiedenen Formen der Objectivirung des Begriffs ausmachen und er hat nicht nur eine an sich vortreffliche Beschreibung dieser Formen gegeben, die als eine abstracte Formulirung der Grundbegriffe der Natur gelten kann, sondern er ist auch bemüht gewesen, in ihnen die verschiedenen Schlußfiguren nachzuweisen.

Es muß aber bezweifelt werden, daß diese Abhandlung hieher gehört. Hegel vindicirt, wie früher schon erwähnt, dem Objectiven die Bedeutung, als Sein den Begriff zum Inhalt zu haben. Unter Object sei das begriffsmäßige Sein zu verstehen, in welchem eine höhere Wirklichkeit, als im bloßen Dasein, im Etwas, im Dinge, in der Substanz gesetzt sei. Diese Erklärung kann überraschen, denn zunächst wird unter Object wohl nur das Sein überhaupt verstanden werden, wie es, dem Bewußtsein gegenüber, Gegenstand wird. Ob derselbe ein begriffsmäßiger oder begriffswidriger, ist dabei vorerst gleichgültig. Sodann bezeichnen wir mit Object auch Ding oder auch Zweck. Wir hören z. B. im gemeinen Leben sagen: das Object, worauf er sich mit aller Kraft hinrichtete, war, ein großes Vermögen zu sammeln. Wir beanstanden daher Hegels Beschränkung als eine dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fremde. Anderes

ist es mit dem Ausdruck Objectivität. Mit ihm wollen wir in der That bezeichnen, daß in einem Dasein der von allen subjectiven Einfällen freie Begriff der Sache selbst zur Existenz gelangt sei. Eben deshalb werden wir aber diesen Ausdruck nur da anwenden, wo ein Subject etwas hervorbringt, das als ein von ihm gesetztes Object erscheint. Niemand z. B. wird es einfallen, von der Objectivität der Erdbeben, Stürme, Mineralien, Pflanzen u. dgl. zu reden. In der Natur realisirt sich gerade der Begriff, den Hegel den objectiven genannt hat. Sie ist mechanisch, chemisch, organisch. Die Natur ist objectiv schlechthin und eben deshalb wäre es lächerlich, von einem objectiven Stein oder Thier oder Gewitter u. s. w. zu reden. Der Begriff eines Minerals kann sich wohl factisch nicht so vollkommen realisiren, als der Begriff die Realität fordert; es kann z. B. die Krystallisation sich nur an den Kanten und Ecken vollziehen, so daß innerhalb derselben, weil nicht Masse genug vorhanden war, eine Lücke bleibt, woraus namentlich bei Flußspath und Bleiglanz trichter- und treppenförmige Vertiefungen entstehen, allein Niemand wird zweifeln, daß diese Unvollkommenheit eine Schuld der zufälligen Umstände, keineswegs ein Fehler der bildenden Natur sei; der Proceß der Krystallbildung ist immer unfehlbar und kann nicht so hinter seinem Begriff zurückbleiben, wie ein Philosoph mit seinem subjectiven Denken hinter dem Begriff der Idee, ein Künstler mit seinem Werk hinter dem Begriff des Schönen u. s. w. Wo die Realität dem Begeiff entspricht, ist die Idee gesetzt und Hegel definirt selber die Idee als den adäquaten, objectiv wahren Begriff. Dennoch sagt er in der Logik schon vom objectiven Begriff: „Das Objective ist das An- und fürsichseiende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist.“ Und weiter: „Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerke u. s. s. heißen insofern objective, als sie frei über aller Zufälligkeit sind. Obschon vernünftige, theoretische oder sittliche Grundsätze nur dem Subjectiven, dem Bewußtsein angehören, so wird das An- und fürsichsein desselben doch objectiv genannt.“ Offenbar aber, weil das Subject eben sowohl auch andere, nur subjective Gesichtspuncte zum Handeln mitbringen, oder ein Künstler auch unvollkommene, dem Begriff der Idee des Schönen

sogar widersprechende Werke hervorbringen könnte. Subjectiv soll hier heißen, was den beschränkten Egoismus, die Caprice, die Ideenlosigkeit zum Inhalt hat, während das Objective das dem Begriff der Idee Gemäße bezeichnet. Ein Mensch von objectiver Sinnesart ist ein solcher, der unegoistisch auf das allgemeine Recht und Wohl bedacht ist u. s. w. Wir bestreiten daher diese Bedeutung des Wortes Objectivität keineswegs, allein wir behaupten, daß die Einheit des Begriffs und seiner Realität, wie der Schluß sie vermittelt, schon der Begriff der Idee sei und daß, was Hegel mit der Objectivirung des Begriffs wollte, ganz in seinem Sinn, schon ein Moment des Begriffs der Idee, nämlich ihre Methode sei, denn die Methode soll ja, Hegel zufolge, die Form sein, in welcher die Idee sich realisirt. Man wolle hierbei nur nicht blos an das analytische oder synthetische Erkennen, sondern auch an den Begriff denken, den Hegel die absolute Methode genannt hat, mit welcher er sogar seine ganze Logik schließt.

Sollte mit dem Wort objectiv nur die Realität des Begriffs überhaupt als Wirklichkeit ausgedrückt werden, so ist, was Hegel den subjectiven Begriff nennt, unstreitig schon objectiv, denn das Einzelne, als welches das Besondere und Allgemeine Existenz haben, ist ja die nothwendige Form alles Wirklichen. Der Begriff des Allgemeinen aber, der den Unterschied des Besondern noch ideell in sich faßt, ist zwar eine einfache Existenz, allein, wenn er nicht blos als gedachter Begriff ein Abstractum bleiben soll, nur in der Form des Einzelnen möglich. Hegel führt z. B. den Begriff des Pflanzenkeims an, der sich noch nicht entfaltet hat; aber der Keim ist eben nichts, als die Zelle mit dem Zellenkern, also ein Einzelnes oder ein Samenkorn u. s. w. Hegel erinnert für den Uebergang vom subjectiven Begriff zum objectiven an den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes, daß in demselben von dem Begriff Gottes auf dessen Realität geschlossen werde. Hierin liege, daß die Realität durch den Begriff gesetzt werde. Im ontologischen Beweis handelt es sich aber nicht darum, daß das Subject sich als Object setzt, sondern darum, daß der Begriff des Absoluten nicht als nicht existirend gedacht werden kann; die Realität ist hier das von dem Begriff des Ab-

ſoluten unabtrennbare, weil ihm immanente Prädicat. Wer den Begriff des Abſoluten denkt, muß auch den ſeiner Exiſtenz denken. Der Begriff des Abſoluten kann aber nicht nicht gedacht werden. Er muß gedacht werden und iſt dann nur als exiſtirend zu denken. Dieſe Einheit des Begriffs und ſeiner Realität theilt der ontologiſche Beweis mit dem logiſchen Begriff überhaupt; er involvirt die Realität, aber er bringt ſie nicht erſt hervor, ſo wenig als der Begriff Gottes ſeine Realität hervorbringt; vielmehr enthält der Begriff ſchon von vorn herein die Realität. Er kann ſich wohl entwickeln, alſo die in ihm als Potenz vorhandenen Unterſchiede actu, ſei es ſimultan, ſei es ſucceſſiv, auseinanderlegen, aber er iſt ſchon als Begriff alle ſeine Unterſchiede. Wenn er ſie ſetzt und ſich von ihnen als geſetzten unterſcheidet, ſo ſetzt er nichts deſtoweniger ſich in ihnen. Man betrachte den Gang der Hegelſchen Logik, ſo wird man zugeben müſſen, daß ihre Intention iſt, den der Reihe nach ſpätern Begriff als den Realgrund der frühern Begriffe darzuſtellen. Der in der Abfolge ſpätere Begriff reſultirt für uns aus den früheren, aber der Sache nach (φύσει, wie Ariſtoteles ſagte, im Gegenſatze zu πρὸς ἡμᾶς) iſt er der vorangehende. Ohnedem würde er nicht das Vermögen haben, ſie in ſich aufzuheben. Nun geht der Begriff des Seins und des Weſens dem des Begriffs ſelber voran; dieſer hebt ſie in ſich auf. Sein und Weſen ſind alſo Momente des Begriffs. Die Entwicklung des Begriffs ſelber beſteht darin, alle ſeine Momente aus ſich herauszuſetzen und durch ihre gegenſeitige Vermittelung ſich als ihre Einheit zu realiſiren. Iſt dieſe Realiſation durch Urtheil und Schluß vollendet, ſo iſt dieſe Totalität nicht ein Object überhaupt, ſondern ſie iſt die Realität des Begriffs.

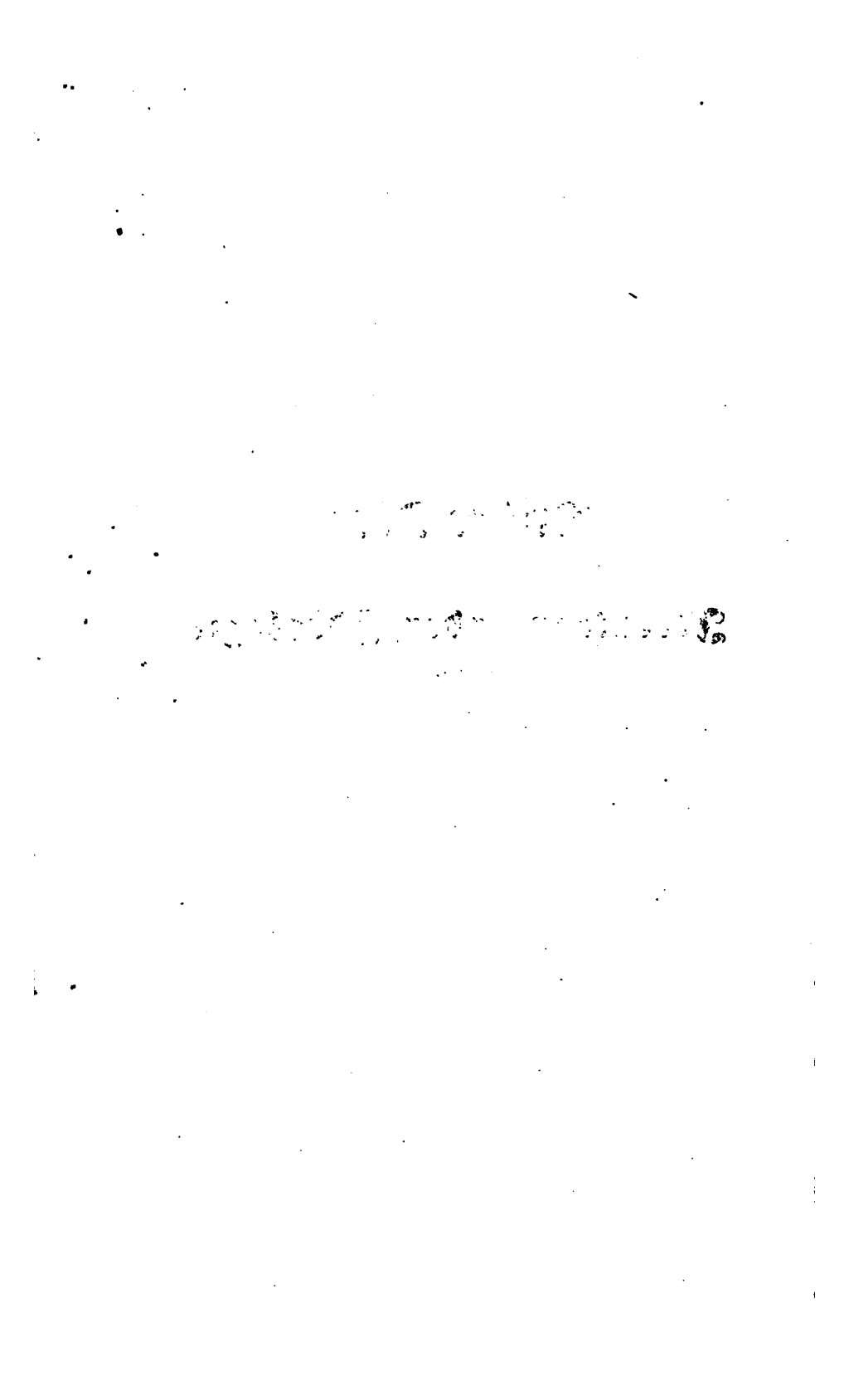
Mit dem Schluſſe als kategoriſch-disjunctiven hebt daher der Begriff ſich zum Begriff der Idee auf. Sie iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Der Unterſchied zwiſchen dem logiſchen Begriff überhaupt und der Idee beſteht darin, daß jener nur die allgemeine Form, dieſe zugleich der beſtimmte Inhalt des Begriffs iſt. Die Idee enthält den Begriff als das Organ ihrer Geſtaltung. Auch von der Idee kann man ſagen, daß ſie Subject ſei und ſich objectivire, aber man muß es

richtig verstehen, denn sonst schaden solche Wendungen mehr, als sie nützen. Das Wort Subject bedeutet in der formalen Logik das Einzelne, welches einer allgemeinen Bestimmung unterworfen ist. Sie ist das Abstractum, welches das Subject determinirt. In der Psychologie bedeutet Subject das Ich, welches sich für sich selber als Object setzt. Das Ich kann daher auch Anderes, als sich, als Object für sich bestimmen und auch sich als ein von ihm unterschiedenes Dasein setzen. In diesem prädicativen Sinn hat Hegel den Begriff der Sub- und Objectivität in seiner Logik genommen. Die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie hatten daran gewöhnt, den Begriff des Sub- und Objects unbedingt zu nehmen. Schelling hatte die Vernunft als die absolute Identität des Sub- und Objectiven erklärt. Der subjective Begriff ist nach Hegel die sich selbst bestimmende Substanz. Man sollte daher erwarten, daß die Objectivität die adäquate Darstellung des subjectiven Begriffs wäre. Statt dessen behauptet Hegel, daß Mechanismus, Chemismus, Teleologismus, nur Mittel zur Objectivirung des Begriffs und daher endlich seien. Erst als Selbstzweck oder Idee sei der Begriff unendlich. Daß nun die Causalität als mechanische, chemische und teleologische die abstracten Formen für den Proceß der Verwirklichung des Begriffs enthält, brauchen wir nicht in Abrede zu stellen, weil ja der Begriff als Realität alle ontologischen, kinetischen und teleologischen Bestimmungen in sich aufhebt. Wir haben dieselben als metaphysische schon der logischen Artikulation des Begriffs als Bedingungen vorausgehen gesehn.

Der Begriff als die absolute Form ist in allen Ideen sich gleich, aber die Ideen sind von einander durch ihren Inhalt unterschieden. Die Idee ist undenkbar ohne die Eigenthümlichkeit ihres specifischen Wesens, welches den Kreis seiner Nothwendigkeit in der Form des Begriffs beschreibt. In der Wissenschaft der logischen Idee haben wir es nun erst mit derjenigen Gestalt der Idee zu thun, in welcher die reine Vernunft sich Gegenstand ist. Sein und Denken, Realität und Begriff, sind noch die selbst abstracten Factoren dieser Entwicklung, welche das ideelle und ideale Vorbild der Ideen der Natur und des Geistes enthält.

Dritter Theil.

Ideenlehre oder Ideologie.



Idee! Wunderbares Vermächtniß der Griechischen Sprache, des Griechischen Geistes! Für uns Deutsche zunächst ein unverständliches Wort, ein flüchtiger Laut, dessen wir doch nicht mehr entbehren können und dessen wir uns in einem noch umfassenderen und bestimmteren Sinn, als die Griechen, bedienen, denn Idee ist für unsere Philosophie der höchste Ausdruck geworden, mit welchem wir das schlechthin Seiende als Begriff bestimmen. Sein und Begriff sind die beiden, von einander unterschiedenen Seiten der Idee und alle Definitionen, die von der Idee gegeben werden, müssen diese Coefficienten enthalten, wenn sie anders eine wissenschaftliche Bedeutung haben und sich über die Vermischung dieses Begriffs mit dem der psychologischen Vorstellung erheben sollen.

Allerdings bezeichnet das Wort Idee da, wo es zuerst in den philosophischen Sprachgebrauch eintritt, noch nicht mehr als die Gattung oder Art. Plato wollte damit das in aller Veränderung sich gleich bleibende Allgemeine bezeichnen, welches allein das einfache, an und für sich Seiende und von welchem das Einzelne als das entstehende und vergehende Dasein nur das Nachbild ist. Die Idee in ihrem überhimmlischen Orte, wie er sich mythisch ausdrückt, ist das παράδειγμα, die Erscheinung nur das vergängliche ὁμοίωμα, welches ohne sein ewiges Urbild gar nicht wäre. In dieser Platonischen Bestimmung des Begriffs der Idee liegt der Gegensatz des Allgemeinen und des Einzelnen, aber auch die Einheit dieser Extreme, denn in dem Einzelnen ist es ja die allgemeine Idee, welche darin zur Erscheinung kommt. Die Realität, welche dem Einzelnen zukommt, ist eine freilich secundäre, welche ohne das Dasein der Idee gar nicht existiren würde, aber sie kann doch nicht sein, ohne die Idee selbst irgendwie darzustellen.

Aristoteles hat sich des Ausdrucks εἶδος, zum Theil aber auch anderer Ausdrücke bedient, weil er sich bemühete, den Uebergang der Idee aus ihrer Allgemeinheit zur Einzelheit zu bezeichnen. Bei Platon steht das Einzelne als Erscheinung dem Allgemeinen unvermittelt gegenüber. Die mythische Vorstellung eines Abfalls der Idee von ihrer ätherischen Natur zum sinnlichen Dasein ist kein Begriff der Genesis des Einzelnen. Aristoteles war es darum zu thun, die Idee nicht blos als substantielle in sich ruhende Allgemeinheit, sondern zugleich als Proceß aufzufassen, wie sie als Dynamis sich durch eigene Energie ihrer Entelechie als dem τὸ τε ἦν εἶναι gemäß bestimmt. Sie ist nach ihm die wesentliche Macht, die ihren Begriff durch ihre eigene Thätigkeit verwirklicht und mit ihrer Realisirung in sich selbst als Zweck zurückkehrt. Platons Ideen bilden noch eine Olympische Aristokratie, gegen deren göttliche und unsterbliche Schönheit die einzelnen Erscheinungen sich wie ein Proletariat von Eintagswesen verhalten. Platons Philosophie war zugleich noch Poesie; mit Aristoteles begann die Prosa der Philosophie.

In der Philosophie der Römer und in der Lateinischen Scholastik des Mittelalters trat das Wort Idee zurück. Man übersetzte es freilich mit species, allein man bediente sich für die Sache selbst bei weitem mehr des Ausdrucks der causa primordialis, später sogar der primordialitas schlechtweg.

Mit der Substantialitätsphilosophie von Descartes, Spinoza und Leibnitz hob sich der Ausdruck Idee und wurde durch den Streit mit Locke über die angebornen Ideen bald populär. Seit dieser Zeit haben die Romanischen Völker das Wort Idee nur im Sinn einer subjectiven Vorstellung, eines Actes der theoretischen Intelligenz gebraucht. Ideologie heißt bei ihnen nicht Ideenlehre als eine Wissenschaft der Idee, sondern die Lehre von der subjectiven Bildung von Vorstellungen. Die Lockesche Psychologie, die durch Condillac, und die Schottische Schule, die durch Maine de Biran, Laromiguière, Royer Collard, Cousin im heutigen Frankreich als Eklekticismus herrschend geworden ist, verbinden mit dem Wort Idee mit von einer Vorstellung überhaupt. In dem Dictionnaire des sciences philosophiques, den man als den officiellen Ausdruck des Cousinschen Eklekticismus

ansehen kann, heißt z. B. III, 1847, S. 194 ff. im Artikel Idee: „L'idée est un acte simple; c'est même le plus simple de tous les actes de l'intelligence. Essayerons nous de donner une définition régulière de l'idée? Non, puisque sa nature s'y oppose; nous nous bornerons à constater son existence en tant que fait psychologique.“ Die Idee soll also unbegreiflich, undefinirbar sein. Doch wird hinterher ein Versuch gemacht, indem wir Bilder von Dingen außer uns z. B. einer rothen oder weißen Farbe, einem tiefen, hohen Tone, in uns wahrnehmen sollen. „Les philosophes et le vulgaire les appellent idées. L'idée est donc ce fait de l'intelligence, par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit.“ Bei dieser dürftigen Definition wird jedoch insofern nicht stehen geblieben, als zwischen zufälligen und nothwendigen Ideen unterschieden und von den letztern versichert wird: „L'intelligence possède un grand nombre de notions nécessaires. Elle a les idées du temps et de l'espace illimités; elle conçoit la substance et la causalité absolue, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême.“ Reid und Kant werden daher getadelt, daß ihre Lehre einen Keim zum Skepticismus enthält; die Lehre von den angeborenen Ideen, die man als eine national französische ansieht, weil Descartes sie verfocht, wird gelobt, indessen zugestanden, daß sie auch Lücken habe, die man durch einige Entlehnungen, „par quelques emprunts, faits à Malebranche, et même à Platon et aux Alexandrins,“ füllen müsse. Am Schluß des ganzen Artikels S. 201 ff. wird die rein psychologische Fassung der Idee in folgenden Worten übersichtlich zusammengedrängt. „Après avoir saisi la vérité sans la chercher, au vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise, et qu'il transforme ~~au~~ au moyen de l'activité volontaire. Par l'attention, qui analyse les objects, par la comparaison, qui les rapproche, par le raisonnement, qui en découvre les propriétes les plus cacheés, par la puissance ~~de l'anagage~~ de langage, qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la clarté, de la précision, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, générales; elles

engendrent des idées nouvelles qui, à leur tour, en produisent d'autres. Ainsi se développe la connaissance humaine; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté."

Dies französische Glaubensbekenntniß über die Idee würden auch jetzt noch bei uns Viele unterschreiben. Bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war bei uns Deutschen keine höhere Auffassung des Wortes Idee sichtbar. Der Streit über den Unterschied der idea innata von der idea adventitia oder ficta wurde auch bei uns lebhaft geführt und die Schulen gewöhnten sich, von nothwendigen Ideen als angeborenen, von zufälligen als erworbenen zu sprechen. Die Psychologie ließ sich immer weiter auf das Capitel von der Ideenassociation ein und fand von den sogenannten Gesetzen derselben eine Brücke zur Logik und Metaphysik. Die Logik selbst blieb lange Zeit von der Veränderung, die allmälig im Sprachgebrauch sich vorbereitete, unberührt, weil sie großentheils Lateinisch vorgetragen wurde. Noch 1794 in den zu Halle gedruckten Praecepta philosophiae logicae von Daniel Wyttenbach heißt es im Capitel de ideis, p. 30, §. 1: „Ideam vocamus quidquid mens cogitat, seu rem omnem, quae a mente cogitatur. Eam vero distinguimus a Notione, quae ipsa mentis cogitantis est actio, cum Idea illud sit, quod ea actione efficitur." Es werden hierauf die Universalideen von den Individualideen unterschieden und die Aristotelischen Kategorien nicht nur, sondern auch die Kategorumenen: genus, species, differentia, proprium ad accidens, als Ideen vorgetragen. — Unvermerkt war aber das Wort Idee im Range gestiegen. Die Büchertitel fingen an, das Wort Idee mit besonderm Nachdruck an ihrer Stirn glänzen zu lassen, wie z. B. Herders Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Die Belletristik bemächtigte sich des Wortes. Man fing an, von der Idee einer Kunst, eines Kunstwerks zu sprechen und betonte überhaupt das Wort Idee mit höherer Emphase, wie wenn man von Jemand versicherte, daß er ein Mensch sei, der in Ideen lebe. Die Kritiker unterschieden zwischen ideenlosen und ideenreichen Autoren. Inmitten dieser Gährung war es Kant, der 1781 in der Kritik der reinen Vernunft, im ersten Abschnitt des ersten Buchs der

transscendentalen Dialektik: Von den Ideen überhaupt, dem Worte seine Platonische Weihe wieder ertheilte und es von seiner logischen und psychologischen Beschränktheit befreite. Er sprach mit Begeisterung von der Würde der Idee und tadelte zu allgemeinem Erstaunen Brucker, der es in seiner Geschichte der Philosophie bei der Platonischen Republik lächerlich gefunden, daß der Philosoph behauptete, niemals werde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Idee derselben theilhaftig wäre. Kant beklagte die Vernachlässigung der „ächten Ideen" bei der Gesetzgebung, „denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten." Am Schluß des heurlichen Capitels sagte Kant: „Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion: Verstandesbegriff, zu nennen." Wenn Kant von der Idee fordert, daß sie alle Möglichkeit der Erfahrung übersteigen solle, so muß man sich erinnern, daß bei ihm Erfahrung immer die sinnliche Anschauung involvirt, denn daß das Wahre, Gute und Schöne nicht von uns solle ergriffen und erfahren werden können, leugnete er nicht, sondern beschränkte nur die Absolutheit ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß. Von der Freiheit lehrte er ausdrücklich, daß Jedermann sie als das Vermögen erfahren könne, eine Reihe von Handlungen aus sich anfangen zu können.

Von Kant ging der Ideencultus aus, der in unserer Philosophie von 1790 — 1812 eine so enthusiastische Periode hervorrief und in welcher Fichte und Schelling als machtvolle Agitatoren glänzten. Hegel schloß sich der Kant-Schellingschen

Sprachweise an. Er widmete im dritten Bande seiner Logik dem Begriff der Idee eine ausführliche Darstellung. „Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie." In Hegels Sprache vermischt sich jedoch der Ausdruck Idee nicht nur mit dem des logischen Begriffs, sondern auch mit dem Gottes, indem er von dem göttlichen und schöpferischen Begriff redet. Die Schule ist hierin noch weiter gegangen. Sie hat den Ausdruck Idee in den Hintergrund geschoben und den Begriff dermaßen accentuirt, daß sie ihrer Philosophie den Vorwurf des Panlogismus zuzog. Hegel faßt den bestimmtern Begriff der Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität oder auch als die Einheit des sub- und objectiven Begriffs. Diese Form der Definition entsprang aus der Geschichte unserer Philosophie seit Kant, weil dieselbe vom Subject zum Object und vom Object zur Einheit des Subjects mit dem Object hatte übergehen müssen. Schelling hat auch in seiner Spätphilosophie diese Terminologie beibehalten. Nun kann man auch unstreitig die Idee von Seiten ihrer Selbstbestimmung Subject und von Seiten ihrer Selbsterzeugung als Product Object nennen, wenn man nur nicht vergißt, diese Abstracta von dem logischen Subject des Prädicats und von dem psychologischen Subject des Selbstbewußtseins, dem Ich, zu unterscheiden. Hegel hat sich viele Mühe gegeben, den allgemeinen Begriff der Idee möglichst zu fassen, ohne bereits, wie so oft geschieht, dabei sogleich in die concreteren Formen ihrer Existenz überzuschweifen. In der letzten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hat er §. 213 diese Formulirung aufgestellt: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideelles Inhalt ist kein anderer, als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält." In der Anmerkung hierzu sagt er deutlicher unter Anderm so: „Die Idee

selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff blos als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit, zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist." Gegen die Vorstellung, als ob sie nur das Abstracte sei, protestirt er. „Nur dann wäre sie das Formell-Abstracte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstracte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich und als die Subjectivität genommen würde." Trotz dieser nüchternen Präcisirung wird man doch von ihr sich nicht ganz befriedigt fühlen, namentlich wenn man daran zurückdenkt, wie Hegel schon §. 193 das Object bestimmt hat, von welchem er dort in der Anmerkung sagt: „Das Object ist das Eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objective Welt überhaupt, Gott, das absolute Object. Aber das Object hat eben so den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Object, ein in sich concretes, vollständiges, selbstständiges Dasein." Die Anmerkungen zu §. 214 schließt er mit den Worten: „Die Idee ist das unendliche Urtheil, dessen Seiten jede die selbstständige Totalität sind, und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere eben so sehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff selbst und die Objectivität." Dies ist der Kern seiner Definition, denn in der Ausführung derselben hat er, nach unserm Dafürhalten, den erst logischen Begriff der Idee dadurch überfrachtet, daß er doch schon concrete Existenzweisen der Idee aus der Natur und dem Geist, nämlich das Leben und das Gute, hereinzog. Er kam dazu, weil er den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven an die Stelle des Gegensatzes von Begriff und Realität treten ließ und daher §. 215 sogar von einem „Verlauf" der Idee sprach, in welchem „der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist,

Sprechweise an. Er nennete im dritten Sonde seiner Logik den Begriff der Idee eine ausführliche Darstellung. „Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie." In Hegels Sprache vermischt sich jedoch der Ausdruck Idee nicht nur mit dem des logischen Begriffs, sondern auch mit dem Gottes, indem er von dem göttlichen und schöpferischen Begriff redet. Die Schule ist hierin auch weiter gegangen. Sie hat den Ausdruck Idee in den Hintergrund geschoben und den Begriff dermaßen accentuirt, daß sie ihrer Philosophie den Vorwurf des Pantheismus zuzog. Hegel faßt den bestimmtern Begriff der Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität oder auch als die Einheit des sub- und objectiven Begriffs. Diese Form der Definition entsprang aus der Geschichte unserer Philosophie seit Kant, weil dieselbe vom Subject zum Object und vom Object zur Einheit des Subjects mit dem Object hatte übergehen müssen. Schelling hat auch in seiner Identitätsphilosophie diese Terminologie beibehalten. Nun kann man auch unstreitig die Idee von Seiten ihrer Selbstbestimmung Subject und von Seiten ihrer Selbsterzeugung als Product Object nennen, wenn man nur nicht vergißt, diese Abstracta von dem logischen Subject des Prädicats und von dem psychologischen Subject des Selbstbewußtseins, dem Ich, zu unterscheiden. Hegel hat sich viele Mühe gegeben, den allgemeinen Begriff der Idee nicht zu fassen, ohne bereits, wie so oft geschieht, dabei sogleich in die concreteren Formen ihrer Existenz überzuschweifen. In der letzten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hat er §. 213 diese Formulirung aufgestellt: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr inhaltlicher Inhalt ist kein anderer, als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr realer Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält." In der Anmerkung hierzu sagt er deutlicher unter Anderm so: „Die Idee

selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff blos als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit, zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist." Gegen die Vorstellung, als ob sie nur das Abstracte sei, protestirt er. „Nur dann wäre sie das Formell-Abstracte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstracte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich und als die Subjectivität genommen würde." Trotz dieser nüchternen Bestimmung wird man doch von ihr sich nicht ganz befriedigt fühlen, namentlich wenn man daran zurückdenkt, wie Hegel schon §. 193 das Object bestimmt hat, von welchem er dort in der Anmerkung sagt: „Das Object ist das Eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objective Welt überhaupt, Gott, das absolute Object. Aber das Object hat eben so den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Object, ein in sich concretes, vollständiges, selbstständiges Dasein." Die Anmerkungen zu §. 214 schließt er mit den Worten: „Die Idee ist das unendliche Urtheil, dessen Seiten jede die selbstständige Totalität sind, und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere eben so sehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff selbst und die Objectivität." Dies ist der Kern seiner Definition, denn in der Ausführung derselben hat er, nach unserm Dafürhalten, den erst logischen Begriff der Idee dadurch überfrachtet, daß er doch schon concrete Existenzweisen der Idee aus der Natur und dem Geist, nämlich das Leben und das Gute, hereinzog. Er kam dazu, weil er den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven an die Stelle des Gegensatzes von Begriff und Realität treten ließ und daher §. 215 sogar von einem „Verlauf" der Idee sprach, in welchem „der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist,

sich zur Objectivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjectivität zurückführt."

Wir sind gezwungen, diese Stellen mit Hegels eigenthümlichen Worten zu citiren, da wir in keinem Theil der logischen Wissenschaft weiter, als in der Ideenlehre, von Hegels Ausführung abweichen, gerade indem wir die Intention seiner principiellen Auffassung consequenter und genauer zu entwickeln hoffen.

Daß für die Definition der Idee alle bisher gewonnenen Bestimmungen gesetzt werden können, leuchtet ein, weil sie alle in ihrem Begriff enthalten sind und folglich einzelne Seiten desselben ausmachen. Man kann also sagen: die Idee ist das absolute Sein. Man kann diesen Begriff, auf dem Standpunct des Seins, in seine Unterschiede zerlegen und sagen: die Idee ist qualitativ die Einheit des Unendlichen und Endlichen; quantitativ die Einheit des Einen und des Vielen; modal das Maaß alles Seienden. — Ferner: die Idee ist das absolute Wesen als die Einheit des Unbedingten und des Bedingten; des Grundes und seiner Folge als Erscheinung; die Substanz als die Ursache ihrer selbst oder als die Einheit der absoluten Möglichkeit und Wirklichkeit, actus purus. — Ferner: die Idee ist der absolute Zweck. Sie bestimmt sich als ideelle Einheit des Zwecks zur Verwirklichung der ihm entsprechenden Existenz. Sie ist also als die Einheit des Idealen und Realen, des Sollens und des Seins, des Subjectiven und Objectiven in ihrer Thätigkeit sich selbst Zweck: Entelechie. — Endlich ist sie als der absolute Begriff die Wahrheit der Wirklichkeit. Das Allgemeine ist ein Einzelnes und die Idee ist daher die Einheit des Universellen und des Individuellen: Monade.

Alle diese Definitionen haben, wie man sieht, ein Moment der Idee zu ihrem Inhalt. Alle haben in der Geschichte der Philosophie, ja in der Weltgeschichte, ihre Vertreter gehabt. Jeder konnte seine Definition als eine wahre behaupten, weil er von ihr auch zu den übrigen Kategorien durch ihren Zusammenhang den Weg finden konnte, weshalb alle wahren Philosophieen, von Innen her, sich viel näher stehen, als es von Außen her

den Anſchein hat, zumal ſo lange die Staubwolke des vergänglichen Schulgezänks ihre hehre Lichtgeſtalt umhüllt. Die Definition der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität vereinigt auf glückliche und entſchiedene Weiſe die Platoniſche und Ariſtoteliſche Begründung mit einer modernen Formulirung, indem ſie ausdrückt, daß die Idee eben ſowohl Begriff als Realität ſei, weil ſie nicht nur den Gegenſatz von Begriff und Realität ſetzt, ſondern ihn auch in ſich aufhebt. Im Unterſchied von bloßen Vorſtellungen, von abſtracten Gedanken und Verſtandesbegriffen, kann man die Idee mit Kant auch den Vernunftbegriff nennen. Die Platoniſchen Ideen entbehren noch einer beſtimmten Unterſcheidung nur generaliſirender Verſtandeseinheiten von nothwendigen Vernunftbegriffen. Platon nimmt keinen Anſtand, alles Beſondere als ein ſchlechthin Allgemeines zu ſetzen, nicht nur das Pferd u. dgl., ſondern auch den Tiſch, das Bettgeſtell u. dgl. m. Seine Ideen ſind transſcendentale Einheiten, in ſich ruhende, ſelbſtgenügſame Muſterbilder, von denen die einzelne Exiſtenz nur ein mehr oder weniger vollkommenes Nachbild iſt. Wie wird aber das ſchlechthin Allgemeine zum Einzelnen? Oder umgekehrt: wie gelangt das Einzelne zur Theilnahme an den Ideen? Dieſer Zuſammenhang bleibt bei Platon unaufgeklärt. Dennoch darf man nicht vergeſſen, daß bei ihm die Idee den Inhalt des Einzelnen ausmacht, weil es durch ſeine μίμησις der Idee theilhaftig iſt. Durch dieſe Wendung, das Phänomen als Nachbild der Idee zu betrachten, iſt Platon der Urheber des Begriffs des Idealen geworden. Die Erſcheinung bezieht ſich auf die Idee durch ihr Streben, ſie in ſich zu realiſiren. Der Unterſchied der Erſcheinungen von einander, ſofern ſie dem Horizonte derſelben Idee angehören, wird alſo in dem verſchiedenen Grade beſtehen, bis zu welchem jede von ihnen die Idee in ſich verwirklicht hat. Platon hat dies ſelbſt an ſeiner Darſtellung des Staates gezeigt, der in dem Dialog περὶ δικαιοσύνης die Republik als abſolutes Ideal, in dem Dialog: νόμοι, nur als eine zweite, niedrigere Stufe, von ihm dargeſtellt wurde. Es widerſpricht der Idee nicht, daß ihr Begriff ſich als Erſcheinung verwirkliche. Platon läßt den Sokrates ſogar den Athenern gegenüber das Bewußtſein ausſprechen, daß er ein vollkommen

gerechten Mann sei. Im Allgemeinen aber bleibt die Idee bei Platon doch als ein überschwänglich Hohes und Schönes von der Erscheinung geschieden und durch das Festhalten und Uebertreiben seiner mythischen Schilderungen der Herrlichkeit der Idee im Gegensatz zur unmittelbaren Wirklichkeit ist daraus die moderne Lehre vom Ideal entsprungen, welche den Zwiespalt zwischen ihm und der Nachbildung grundsätzlich fixirt, so daß das subjective Moment, das Streben, die Sehnsucht, zur Hauptsache wird. Dieser Auffassung kann das tiefe Bedürfniß zu Grunde liegen, den Fortschritt als den continuirlichen Uebergang vom Unvollkommenen zum Vollkommneren aufrecht zu halten. Die moralische, ästhetische und religiöse Gewissenhaftigkeit können sich daher mit dieser Doctrin vorzüglich befreunden, weil ihre Losung die unendliche Perfectibilität ist. Wird aber dieser gute Sinn einer progressiven Tendenz in das Dogma der Ohnmacht, der Trägheit, der Gemeinheit verkehrt, daß das Ideal zu hoch stehe, als daß es realisirt werden könnte, so wird zwar die Idee als das Urbild anerkannt, welches den Inhalt des empirischen Nachbildes ausmachen sollte, allein zugleich wird die positive Unmöglichkeit behauptet, das Urbild zu verwirklichen. Der Muth zum Fortschritt, die Lust zur Arbeit, kann nur aus der Voraussetzung entspringen, nicht für immer sich im Relativen umherzutreiben. Wird also die mögliche Coincidenz zwischen Begriff und Realität von vorn herein geleugnet, wird die gesammte Erscheinung zu einem perennirenden, nothwendig mißlingenden Experiment degradirt, so empfängt damit die Niedrigkeit des Sinnes einen gefährlichen Freibrief, denn sie kann sich nun für ihr Beharren im Alltäglichen, Schwächlichen, Gemeinen, mit Scheindemuth auf die von Religion und Wissenschaft anerkannte Unmöglichkeit berufen, das Ideal zu realisiren; könnte es realisirt werden, so wäre es, dieser Meinung zufolge, nicht mehr das Ideal. Das Streben nach seiner Verwirklichung wird also überflüssig; die Sehnsucht, es hervorzubringen, wird zu einem leeren Pathos, das leicht in den Trübsinn oder den Leichtsinn pessimistischer Verzweiflung umschlagen kann. Das Streben als a priori zur Resultatlosigkeit verurtheilt kann sein Thun im Licht ironischer Selbstverhöhnung erblicken. Der moralische, religiöse, künstlerische, philosophische

Menſch können mit beſtem Fug ſagen, daß ihnen ein Ideal vorſchwebe, dem ſie in ihrem Thun ſich ſtets anzunähern bemüht ſeien. Wenn aber die Annäherung dem Abſoluten niemals nahe käme, wenn ſie das Ideal niemals zur Erſcheinung brächte, ſo würde gar keine Realiſirung des Ideals ſtattfinden. Es bliebe das Abſtractum eines tranſſcendentalen Jenſeits. Allein ſo iſt es zuletzt doch nicht gemeint, denn erſtlich muß doch von der Natur anerkannt werden, daß ſie vollkommenes Licht, Waſſer, Feuer, vollkommene Mineralien, Pflanzen und Thiere, vollkommenen Schnee, vollkommene Ströme, Gewitter u. ſ. w. hervorbringt, zweitens aber müßte Moralität, Religioſität, Kunſt und Wiſſenſchaft ihren Begriff a priori für einen Unbegriff erklären, wenn jener Verſuch zu ſeiner Realiſation a priori die Nothwendigkeit des Bankerotts in ſich ſchlöſſe, wenn eine gute That, ein beſeligendes Gebet, ein ſchönes Werk, eine ſyſtematiſche, abſolut gewiſſe Erkenntniß des Wahren, a priori als unmöglich gelten müßten. Ein Menſch iſt verloren, ein Volk nicht weniger, wenn ſolche Vorſtellungen, unausweichlich zur Erbärmlichkeit verurtheilt zu ſein, ſich feſtſetzen. Thatſächlich ſoll jedoch die Sprache der ſubjectiven Beſcheidenheit, in ihren Werken das Ideal nicht erreicht zu haben, keineswegs abſolut verneinen, daß das Wahre, Schöne und Gute die Kraft habe, Wirklichkeit zu werden. Die Menſchen erkennen ſogar durch die Strafen, die ſie verhängen, an, daß der Einzelne die reale Möglichkeit beſitze, das Geſetz zu erfüllen. Sie erkennen durch ihre Bewunderung an, daß der menſchliche Künſtler göttliche Werke, vollendete Schöpfungen, hervorzubringen vermöge. Sie erkennen durch Verehrung vom Menſchen, deſſen Wandel ſie ausdrücklich als heilig bezeichnen, an, daß der Menſch mit Gott in Einheit zu leben und zu wirken vermöge. Man kann alſo dem Begriff des Ideals ſeine ſubjective Berechtigung zugeſtehen, allein man muß ihn nicht dem Begriff der Idee entgegenſetzen oder gar entgegenſetzen. Gewöhnlich dient er declamatoriſchen Gemeinplätzen über die Schwäche des Menſchengeſchlechts zum Ausgangspunct, während doch das Ideal zugleich als begeiſternd geprieſen werden ſoll. So definirt z. B. Bachmann, einer der wenigen Logiker, die überhaupt noch von der Idee handeln, 1828 in ſeinem Syſtem der Logik 283, §. 175

ihren Begriff in folgenden unbestimmten Worten: „Die Idee, eigentlich Gestalt, Gesicht, ist die nur durch Vernunft zu fassende Urgestalt, als Musterform und als belebende Kraft für eine Reihe von Bestrebungen und individuellen Gestalten" und sagt dann speciell von Ideal der Wissenschaft §. 177: „In ihm erkennt der Geist das Vorbild, das Ziel, dem er nachzustreben, und dem er sich nähern kann, obgleich ohne Hoffnung, dasselbe ganz zu erreichen." Das ist ganz im Sinn der Philister gesprochen. Einmal soll von der Idee alle belebende Kraft zum Hervorbringen ausgehen und dann soll das Streben wieder ohne alle Hoffnung bleiben, sein Ziel zu erreichen! Wie abgeschmackt, wie trostlos! Allein zum Glück ist es nicht so. Die Idee ist der Inhalt des Ideals. Sie selber wird zum Ideal, sofern ihr Begriff seiner Realisirung gegenübertritt. Für den einzelnen Menschen kann die letztere mit großen Schwierigkeiten verbunden sein; es werden auch seinen Arbeiten formelle Mängel anhaften; allein die Idee verschließt sich ihm nicht und Spinoza z. B., erklärte kategorisch, er wisse, daß er die wahre Philosophie besitze.

Es ist auch leicht verständlich, daß der Begriff der Idee zu mystischen Erklärungen verlockt, die in dem wohlgemeinten Streben wurzeln, seine Tiefe zu wahren. Die Wissenschaft kann sich jedoch mit ihnen nicht genügen, da es ihres Amtes ist, das Dunkle zu erhellen und das Geheimnißvolle offenbar zu machen. Wir wollen aus Troxler ein Beispiel geben. Er preis't in seiner Logik 1829, II., 295 mit liebenswürdiger Emphase den hohen Werth der Ideen, denn, sagt er: „in den Ideen wird der Mensch des Ewigen und Göttlichen inne, und, ob er es zu fühlen, oder zu denken, zu glauben oder zu wissen meint, es sind immer und überall dieselben Ideen, die er fühlt oder denkt, glaubt oder weiß, und am Ende auch wirklich schaut. Ideen sind die unvergänglichen Mythen aller Poesie und Philosophie, welche die eine unter der Form der idealen Wirklichkeit, die andere unter der Gestalt der wahren Realität darzustellen sucht, also jede in ihre Sprache übersetzt und auf ihre Weise ausbildet." Weiterhin aber sagt er: „Die Ideen sind Vorstellungen, durch die wir Gegenstände, die weder im Kreise der Erfahrung, noch in dem der Vernunft liegen, auf eine eben

ſo unmittelbare Weiſe wahrnehmen, als wir die Sinnesempfindungen anſchauen. Das Denken, das in ſeinem Urſprung Anſchauung und äußere Erfahrung war, wird hier nun wieder in Wahrnehmung, in innere Vernunftwahrnehmung verwandelt. Daher wie in jedem Sinneseindruck das poetiſche und philoſophiſche Element der Erkenntniß noch ungeſchieden eins im andern ſchlummert, ſo in jeder Geiſtesthat ſich eins mit dem andern innigſt vermählt zeigt. Was nicht ohne Denken gefühlt und nicht ohne Fühlen gedacht werden kann, das iſt Idee, und wird, ſobald es der Empfindung wie der Erkenntniß gleich nahe kömmt, zum Ideale. — Idee in dieſem Sinn iſt aber auch eben ſo wenig der praktiſchen als der theoretiſchen Vernunft für ſich erreichbar, ſondern nur der höhern Einſicht, dem geiſtigen Schauen, oder, was eins iſt, der Gemüthsempfindung erkennbar." — In dieſen Worten, mit denen Troxler die Idee offenbar recht zu feiern beabſichtigt, läßt er den Begriff derſelben in die Mattigkeit von lauter Negationen verſinken, die ſchließlich nichts als einen pſychologiſchen Subjectivismus übrig laſſen. Die Ideen ſollen unvergängliche Mythen ſein. Richtiger wäre es wohl, zu ſagen, daß diejenigen Mythen, die ſymboliſcher und allegoriſcher Natur ſind, unvergängliche Ideen zu ihrem Inhalt haben. Die Ideen überhaupt ſollen, gleichviel in welcher ſubjectiven Form ſie uns erſcheinen, das Ewige und Göttliche in ſich beherbergen. Dies kann man ohne alle Wiederrede zugeben. Dann ſollen ſie Vorſtellungen ſein. Wovon? Von Gegenſtänden, die weder der Erfahrung noch der Vernunft angehören. Man möchte wohl wiſſen, was das für Gegenſtände ſein können? Troxler verwirft mit jener Ausſchließung ſowohl den Empirismus als den Rationalismus; die Idee ſoll nicht, wie bei Locke, nur Verallgemeinerung eines Gegebenen, noch, wie bei Kant, ein nothwendiger, alle Erfahrung überſteigender Vernunftbegriff ſein. Was ſoll ſie denn aber ſein? Kann das Schöne nicht geſchaut, das Wahre nicht gewußt, das Gute nicht gewollt werden? Sind dieſe Ideen der Erfahrung unzugänglich, ſind ſie für die Vernunft irrationale Myſterien? Können ſie nicht, was Troxler von der Idee fordert, ſowohl gefühlt als gedacht werden? Im Fühlen liegt das empiriſche, im Denken das rationale Element; es iſt dies ein ſubjec-

tiven Ausdruck für das Wesen der Idee, daß in ihr Realität und Begriff Eines sind. Nun sollen aber die Ideen nach Trendelenburg als Ideale für die theoretische wie die praktische Vernunft unerreichbar sein, während nach unserm Dafürhalten die theoretische wie die praktische Vernunft mit ihren Ideen allein die Sicherheit der Ideale hergibt. Forsche nach absoluter Gewißheit der absoluten Wahrheit! ruft uns die theoretische Vernunft; strebe nach absoluter Verwirklichung der absoluten Freiheit! ruft uns die praktische Vernunft zu. Das Ideal kann nur als vernünftiges Ideal sein. Die Vernunft allein ist der Maßstab, das ächte Ideal von den Phantasterien der Narren zu unterscheiden. Wenn nun Trendelenburg sagt, daß das Ideal nur einer höhern Einsicht, einem geistigen Schauen, erkennbar sei, so macht er sich in der That ein bloß stylistisches Vergnügen, den unbestimmten, etwas an die Neuplatonische Ekstase erinnernden Ausdruck: geistiges Schauen, als Comparativ über die theoretische und praktische Vernunft zu erheben.

Gegen solchen Subjectivismus ist Trendelenburg im Recht, wenn er 1840, Log. Untersuch. II., 330 ff. für den Begriff der Idee die alte Kantische Bestimmung des Unbedingten, dem in der Sinnenwelt kein Gegenstand congruire, wieder hervorhebt und diese Absolutheit in den absoluten Zweck ausmünden läßt. Der Begriff der Idee, sagt er S. 360, „ist der Begriff der Sache, der sich in der organischen Bestimmung des unbedingten Ganzen erkennt."

Gott, die Idee und die Ideen.

Man kann sagen, daß die Philosophie überhaupt es mit dem Begriff der Idee zu thun habe. Da jedoch Idee den absoluten Gegenstand der Philosophie im Allgemeinen bezeichnet, so muß man die besondern Formen unterscheiden, in welche die Idee übergeht. Man wird also sagen können: die Idee des Logos; die Idee der Natur; die Idee des Geistes. Die Wissenschaft bedarf eines Ausdrucks für das Absolute, der die möglichste Allgemeinheit besitzt, ohne emphatisch zu sein und ohne an andere, concretere Beziehungen zu erinnern. Namentlich muß sie ihren Unterschied von dem ihr so nahe verbundenen Be-

für der Religion aufrecht erhalten und kann dies nur durch die Selbstständigkeit ihrer Form. Würde gesagt, daß Gott der Gegenstand der Philosophie sei, so wäre das, was ihren Inhalt betrifft, nicht unrichtig, allein mit dem Worte Gott tritt das Absolute sogleich als ein persönliches Wesen vor die Vorstellung. In der Religion ist die Beziehung des Menschen auf Gott als die absolute Person, als Geist, die Hauptsache. Die Philosophie kann und zwar dies Verhältniß in der Wissenschaft der Religion zu ihrem Gegenstande machen, allein sie thut dies, ohne sich selbst dabei direct religiös zu verhalten, da sie den Begriff Gottes und den eines möglichen Rapportes zwischen ihm und dem Menschen der Kritik unterwerfen muß. Ferner muß die Philosophie die verschiedenen Gestalten der Idee, die logische, physische und pneumatische, sowohl in ihrer Unabhängigkeit von einander betrachten, als auch den zwischen ihnen bestehenden Zusammenhang entwickeln, ohne dabei Gott einzumischen. Gott an und für sich ist von der Vernunft, von der Natur, von der Geschichte, noch unterschieden und erst in der speculativen Theologie kann es zur Erkenntniß kommen, wie er, im Unterschiede von diesen absoluten Formen der Idee, doch mit ihnen Eines ist und ohne sie nicht wirklicher Gott sein würde. In dem Worte Gott liegt also schon eine Specification, deren die Philosophie, ihr Object überhaupt anzugeben, sich noch enthalten muß. Das Wort Idee ist für diesen Zweck unschätzbar, weil in ihm nicht nur der Begriff des Absoluten, sondern auch der seiner Realität liegt. Die Idee ist die ewige Vernunft des Seins, wie auch Trendelenburg, trotz aller Polemik, die er im Kleinen gegen Hegel richtet, doch in diesem wesentlichen Punct mit ihm entschieden harmonirt, indem er a. a. O. II., 357 sagt: „Der Gedanke ist nicht nachgeboren, wie bei der physischen Ansicht, sondern der Schöpfer selbst, allmächtig von Anfang." Die Idee kann aber Einheit des Begriffs und seiner Realität nur als Thätigkeit oder, wie Trendelenburg sagt, als Bewegung sein. Er stimmt auch hier mit Hegel, der für dies productive Verhalten der Idee gewöhnlich Proceß sagt. Nun besteht aber in unserer Zeit bei Vielen eine große Sorge, in den Pantheismus zu fallen. Sie prämiren daher den Theismus. Wir wollen hier von den ideen-

losen Hohlköpfen absehen, die in Journalen und Broschüren sich mit der Eitelkeit brüsten, sich als Theisten zu preisen und die sich mit ihren salbungsvollen Reden gebehrden, als ob die bloße, dürftige Confession, daß sie an einen persönlichen Gott glauben, auch schon der absolute Triumph über den Hegelschen Pantheismus, ja als ob jene Confession schon eine neue Philosophie sei. Wir wollen einen ernsten, wohldenkenden Mann vernehmen, Chalybäus, der in seiner Wissenschaftslehre 1846 mit durchgängiger Polemik gegen Hegel darauf dringt, den Begriff der Idee als Gott, als die Liebe, als den Willen zu definiren, der „als selbstbewußter mit dem reellen der Macht in Einheit ist." Gerade umgekehrt halten wir es für besser, den Begriff der Idee erst ganz allgemein zu bestimmen. Wie dieser abstracte Begriff in concretere Existenzweisen übergeht, ist in der Ableitung der besondern Wissenschaften zu zeigen. Hier muß dann auch erhellen, daß der Begriff Gottes als des absoluten Geistes von dem Begriff der Idee keine Ausnahme macht, wenn er auch dem Inhalt nach sich von der abstract logischen Sphäre absolut unterscheidet. Der ontologische Beweis für die Existenz Gottes muß doch zuletzt auf den Begriff der Idee als solcher zurückgehen. Chalybäus arbeitet sogleich darauf los, Gott als Schöpfer zu definiren und in diesen Gedanken den wahrhaften Begriff des Absoluten zu setzen. Er bestreitet Schelling und Hegel, diesen Begriff zu haben. Weil der Letztere der Idee Proceß zuschreibt, soll er im Logischen das Empirische nur wiederholen. Von der Vernunft, wie Schelling sie in seinem ersten System als absolute Identität des Sub- und Objectiven aufstellte, konnte man zweifeln, ob ihr das Prädicat des Schöpferischen gebühre; von dem absoluten Geist, mit dessen Begriff als dem wahrhaften Gottes das Hegelsche System schließt, kann dies nicht zweifelhaft sein. Gott ist nach Hegel nur als schöpferisch zu denken, weil er ohne diese Thätigkeit nicht Subject, nicht frei, nicht Herr der Welt sein würde, die er aus sich zur Freiheit des Daseins entläßt. Proceß ist ja nicht blos empirisches Werden, wie Chalybäus es nimmt, sondern Actuosität. In der Einleitung zum Begriff der Idee sagt Hegel gegen den Schluß: „Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Processe; der Gedanke, der die

Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee erklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die todte Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius, oder Zahl, oder einen abstracten Gedanken vorstellen; die Idee hat, um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht."

Der allgemeine Begriff der Idee, wie ihn die Wissenschaft der abstracten Vernunft erfaßt, ist an sich in jeder andern Gestalt der Idee wieder enthalten. Die Einheit der Idee überhaupt unterscheidet sich in sich selbst als ideeller Begriff: Vernunft; als äußerliche Realität: Natur; als selbstbewußte Freiheit, die sich schon im Wollen ihrer selbst reell ist: Geist. In jedem dieser Kreise wird sich die ihm eigenthümliche Grundgestalt in einer Reihe besonderer Formen hervorbringen, die wir mit Recht ebenfalls Ideen nennen. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß wir von der Idee des Planetensystems, der Pflanze und des Thiers, von der Idee des Staates und der Kirche, von der Idee der Musik, Poesie u. s. w, oder von der Idee der Wissenschaften sprechen, welche diese Gegenstände zu ihrem Inhalt haben. Wir sagen also: die Idee der Astronomie, der Botanik, Zoologie, Politik u. s. w.

Allein im weitern Heruntersteigen zum Besondern der kleineren und zarteren Unterschiede wird sich für den Sprachgebrauch eine Grenze aufthun, der nicht zufällig, sondern in der Sache begründet ist. Man wird unbedenklich sagen: die Idee des Seins, des Wesens, des Zweckes. Man wird auch noch weiter gehen und von der Idee der Zahl und des Maaßes, der Erscheinung u. s. w. sprechen. Allein die untergeordneteren und feineren Bestimmungen dieser großen Kategorien wird man nicht mehr Ideen, sondern Begriffe nennen, weil sie für sich nicht selbstständig genug sind und das innerhalb jener Kreise Bedingte ausdrücken. Von der Idee der Grenze z. B. oder des Etwas, des Andern, oder von der Idee der Identität, der Differenz u. s. w. wird so leicht Niemand reden. Aehnlich in der Natur. Man

wird z. B. von der Idee des chemischen Processes, allein in den chemischen Elementen wird man nicht von ihrer Idee, nur von ihrem Begriff sprechen; es wird nicht leicht Jemand von der Idee des Eisens, des Bleies, des Broms, des Arseniks u. s. w. reden. Eben so im Geist, bei welchem Alles, was in die Sphäre des mechanischen Mittels fällt, nicht auf den Anspruch des Titels einer Idee rechnen kann, wenn es auch „Ideenmagazine" für Tischler, Schneider, Schuster und Stellmacher gibt. Schon die Neuplatoniker schlossen die Artefacten von der Würde der Idee aus. Wo der Inhalt ein selbst noch geistiger ist, wird die Grenze zweifelhafter werden, weil das Mittel dann noch inniger mit dem an sich selbstständigen Zweck verbunden ist, wie namentlich in der Poesie, allein doch wird wohl Niemand von der Idee des trochäischen oder jonischen Versfes reden, der noch ohne Anstoß von der Idee des Alkäischen und Sapphischen Metrums spricht, weil sich in diesen beiden Formen der Gegensatz des männlichen und weiblichen Gemüths ausdrückt. Es sind dies, wie gesagt, zarte Unterschiede und es kommt daher auf den Zusammenhang an, in welchem sie sich geltend machen, weil das, was in einer Beziehung unselbstständig ist, in anderer selbstständig sein oder werden kann.

Trendelnburg a. a. O. II., 360, meint, daß der Sprachgebrauch das Negative von der Bezeichnung Idee ausschließe und sagt von der Sprache: „Sie erkennt zwar an, daß es einen Begriff einer Krankheit, eines Fehlers gebe, aber wird schwerlich von der Idee einer Krankheit, eines Fehlers reden; denn sie sind nicht das in der teleologischen Ansicht Gewollte und organisch Bestimmte, sondern vielmehr das Gegentheil." Dies scheint uns sehr fein bemerkt, allein nicht ganz richtig, weil nämlich das Negative mit dem Positiven zusammenhängt, in ihm folglich, obwohl im Zustande der Zerstörung, das Positive ruhaltet ist. Es ist die Idee, aber die negirte. Wo wir daher von Idee im positiven Sinne reden, da werden wir es auch im negativen. Wie von der Idee des Lebens, des Guten des Schönen, des Heiligen u. dgl., so reden wir auch von der des Todes, des Bösen, des Häßlichen, Diabolischen u. s. f., obwohl wir im Allgemeinen für das Negative deshalb nur von seinem Begriff sprechen, weil es nicht in sich selbstständig ist, weil es sich die Position

der Idee voraussetzt und weil es den Schein der Unbedingtheit nur affectirt. Den Namen Idee werden wir ihm gestatten, sobald wir es als ein Ganzes fassen, wie man im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch von einem Reich des Bösen redet.

Ausdrücklich gelten diese und ähnliche Bemerkungen nur für die Deutsche Sprache, denn bei den Romanischen Sprachen, wie schon öfter erwähnt werden musste, ist der Unterschied zwischen dem Wort Idee und zwischen Begriff oder Vorstellung verschwunden. Z. B., Idee bezeichnet bei ihnen wohl sogar das der Realität Entgegengesetzte, wie wenn es heißt, daß Etwas nur eine Idee sei.

Von dem Plural der Ideen werden nun gewöhnlich, seit der Platonischen Philosophie, das Wahre, Schöne und Gute hervorgehoben. An die Dreieinigkeit dieser Ideen, meinte Diderot, müssten alle recht, wahrhaft gebildeten Menschen immer glauben, wie sehr sie auch sonst in ihrem kirchlichen Dogmatismus von einander abweichen möchten. Das Wahre enthält das Unbedingte im Gedanken: Vernunft; das Schöne das Unbedingte der sinnlichen Erscheinung in Natur und Kunst; das Gute das Unbedingte im Willen als der höchsten Potenz des Geistes. Die Trias dieser theoretischen, ästhetischen und praktischen Idee ist also wohl berechtigt. Göthe wollte nichts von der Mehrheit der Ideen wissen, Bd. 49 der Schriften, Ausg. l. Hand, sagt er S. 85: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural brauchen ist nicht wohlgethan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff." Hat man sich aber über die Bedeutung des Wortes verständigt, so kann man auch das relativ Absolute Idee nennen, weil man alsdann weiß, daß dasselbe nur eine Manifestation des schlechthin Absoluten ist.

Eintheilung des Begriffs der logischen Idee.

Wir kommen hier zu einem für die gesammte Philosophie, nicht blos für die Hegelsche, äußerst wichtigen, entscheidenden Punct. Wir nehmen an, daß die Nothwendigkeit, den Begriff der Idee als logischen von dem Begriff der Idee als Natur und

Geist zu unterscheiden, bereits klar geworden ist. Wie aber ist nun die logische Idee selber zu fassen? Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist auch schon gegeben, denn die ganze bisherige Entwicklung hat sich damit beschäftigt. Wir haben die beiden constitutiven Elemente der Idee, das Sein und den Begriff, in ihrer vollständigen Entfaltung kennen gelernt. Das Sein geht als wesentliches durch den Zweck in den Begriff über und der allgemeine Begriff geht durch seine Besonderung zur Realität des Einzelnen fort. Das Einzelne ist die objective Seite des Begriffs. Der Schluß ist die Form, welche die Realisirung des Begriffs durch den nothwendigen Zusammenhang des Allgemeinen mit dem Besondern und Einzelnen darstellt. Nur als ein Einzelnes vermag das Besondere und Allgemeine Existenz zu haben. Die Atome Demokrits, die Henaden der Neuplatoniker, die Monaden Leibnitzens, die realen Wesen Herbarts, wollen diese Nothwendigkeit ausdrücken. Die sphäroidale Form alles Flüssigen, die krystallinische Individualisirung alles Mineralischen, die Zelle der Pflanzen und Thiere, die Seele der Thiere, das Ich der menschlichen Persönlichkeit, haben die Vereinzelung des Allgemeinen zu ihrem Inhalt. Es ist daher überflüssig, die Vereinzelung erst unter den Begriff des Objects zu setzen, wie Hegel in der oben von uns angeführten Stelle thut. Die Beschreibung, die er von der „objectiven Welt" macht, ist bei ihm nur eine Wiederholung der Beschreibung, die er von der „Welt der Erscheinung" (Encyklopädie §. 132.) gibt. Wenn der Begriff nach Hegel die Substanz in seine Subjectivität aufhebt, wenn der subjective Begriff sich in der Objectivität realisiren, mithin diese ihn zum Inhalt haben soll, so ist es unmöglich, daß das Object bis zu derjenigen Todtheit herunterfalle, welche Hegel ihm zuschreibt, indem er Encyklopädie §. 194 es so definirt: „das Object ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die ansichseiende der Momente ist, ist es eben so gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Object ist daher der absolute Widerspruch der vollkommenen

Selbstständigkeit des Mannigfaltigen und die eben so vollkommene Unselbstständigkeit desselben.“ Als Beispiel führt Hegel hierzu den Leibnitzischen Monadismus an, aber die Monade ist vor allen Dingen *Subject*, das seine Realität in dem *Vorstellen des Universums* hat, wie sie ihm für seinen eigenthümlichen Standpunct gerade möglich ist; das Object des monadischen Subjects ist das Universum. Nur auf den *endlichen Mechanismus*, in welchem die Materie nur als raumerfüllendes Abstractum gesetzt wird, paßt Hegels Beschreibung vollkommen. Auch sollen, wie wir gesehen haben, Mechanismus, Chemismus, Teleologismus, nach Hegel, noch nicht ein wahrhaft adäquater Ausdruck des subjectiven Begriffs, sondern nur erst das *Mittel* seiner Verwirklichung sein. Dann sind sie aber allgemeine Formen der Causalität, deren Begriff in die Metaphysik gehört, wo sie von uns abgehandelt sind. Wird die *Naturgestalt* dieser Formen nicht blos als Beispiel für sie herangezogen, sondern wird sie bis so weit, als Hegel gegangen ist, entwickelt (wiewohl er in der Encyklopädie sich offenbar schon sehr zurückgehalten hat), so gehört eine solche Darstellung in die Naturphilosophie. Was aber die Existenz dieser Formen im *Geist* anbetrifft, so sind sie für ihn doch nur *Analogien*, da er seinem wirklichen Wesen nach, als frei, durchaus *Selbstzweck* und *Selbstthätigkeit* ist. Ein Sclav scheint seinem Herrn gegenüber nur ein bloßes, mechanisch bestimmbares Object; der Herr behandelt ihn, als ob er ein solches wäre; allein in der Wirklichkeit muß dieser Sclav sich entschließen, den Willen des Herrn, nachdem er ihn erkannt hat, zu wollen. Es kann ihm auch einmal einfallen, ihn nicht zu wollen, und lieber zu sterben. Die büreaukratische und militärische Hierarchie werden von uns Mechanismen genannt, allein sie sind es nur relativ, denn in sich bestehen sie nur durch die Freiheit, welche sie will. Bei einem wirklichen Mechanismus sind Insubordination, Meuterei, Veruntreuungen, Nachlässigkeiten, Beamtenwillkür u. s. w. nicht möglich. So ist es mit aller Gewöhnung, mit dem mechanischen Gedächtniß u. s. w. Der Chemismus läßt sich vom Geist relativ nur da analogisch aussagen, wo psychologische Bestimmungen noch von Naturelementen getragen werden, wie bei dem Verhält-

niß der Geſchlechter, Temperamente, der Sprache, der Localſitte u. ſ. w. der Fall iſt. Man wird ſich ſo ausdrücken, daß dieſer Mann von jener Frau unwiderſtehlich angezogen werde, aber gewiß würden ſich beide es recht ſehr verbitten, ihr Verhältniß nur als den Proceß zweier chemiſchen Subſtanzen anzuſehen. Entgegengeſetzte Temperamente können im Umgang mit einander ihre Erſcheinung modificiren, aber weder ſich in ſich verändern, noch ein neutrales Product hervorbringen. In der Geſtaltung der Sprache gibt das Verhältniß der Länge und Kürze der Sylben, zumal wo es von Poſition abhängig wird, ein mechaniſches, die Lautveränderung ein chemiſches Analogon; Vocale verſchmelzen mit andern zu Diphtongen, Conſonanten werden mit Conſonanten contrahirt, aber jede Sprache hat darin ihre eigenthümlichen Geſetze. Wenn verſchiedene Sprachen ſich zu einer einzigen verbinden, wie in der Engliſchen das Gäliſche, Angelſächſiſche, Däniſche und Franzöſiſche, ſo kann man dies einen Neutraliſationsproceß nennen, allein von dem wirklich neutralen Producte eines Chemismus iſt eine ſolche Einheit weit entfernt. Sie iſt eben nur ein Analagon. Auf dem ſocialen Gebiet werden Familien, Stämme, Aſſociationen, auf dem politiſchen und kirchlichen Parteien, auf dem äſthetiſchen und wiſſenſchaftlichen Richtungen und Schulen ſich wechſelſeitig anziehen, abſtoßen, verſchmelzen, trennen, vermiſchen, allein nur von der Oberfläche her kann man ſolche Entwicklungen als einen Chemismus betrachten, ſo weit eine formelle Aehnlichkeit ſich darin aufdeckt, während doch im Innern Alles von einem ganz andern, als einem naturnothwendigen Princip, ausgeht.

Es würde, ſollte hier mehr als die Analogie beanſprucht werden, zuletzt Mechanismus und Chemismus der Name für cauſale Nothwendigkeit überhaupt werden, wie man etwa die Geſetze der Logik ſelber nur als eine mechaniſche Technik gefaßt hat. Nur ſo weit die Natur von dem Geiſt als unumgängliche *Bedingung* für ſeine Thätigkeit vorausgeſetzt werden muß, tritt *ihre Nothwendigkeit in ſeine* Sphäre ein. Alle Gewerbe, alle Künſte müſſen ſich den Geſetzen der Natur fügen, wenn ſie die Natur für die Zwecke des Geiſtes beherrſchen wollen, allein der Geiſt ſelber iſt über Mechanismus und Chemismus hinaus.

Im Begriff des Zweckes liegt die Einheit desselben. Sie ist das als Ursache wirkende ideelle Wesen und bestimmt daher auch das Mittel ihrer Realisation. Das Mittel verhält sich aber zum Zweck nicht als dessen specifische Besonderung. Es muß ihm zwar mehr oder weniger homogen sein, ist jedoch nicht eine Art des Zweckes als der Gattung. Die Specification des Zweckes liegt noch nicht in seinem unmittelbaren Begriff, sondern erst darin, daß der wirkliche Begriff sich als Zweck setzt. Der Begriff als das Allgemeine unterscheidet sich in das Besondere und das Besondere individualisirt sich im Einzelnen. Das Einzelne ist sich Selbstzweck; wenn es im Verhältniß zum Besondern und Allgemeinen als Mittel ihrer Verwirklichung betrachtet wird, so liegt dies nicht in seinem Begriff, da umgekehrt das Allgemeine und Besondere erst im Einzelnen sich als Realität erreichen. Man sagt zwar, die Gattung bringe sich auf Kosten der Individuen hervor, weil diese entstehen und vergehen, indessen die Gattung fortdauert; allein sie dauert eben in den Individuen fort und kann daher auch, wie die Paläontologie zeigt, untergehen oder, wie manche Thiere auch jetzt noch, aussterben.

Wir haben zu beweisen gesucht, daß der Schluß die Einheit darlegt, welche zwischen dem Begriff und seiner Realität existirt und daß diese Einheit ein neuer Begriff, der der Idee ist. Verhält es sich so, dann müssen im Begriff derselben das Sein und der logische Begriff als Momente ihrer Einheit auftreten. Die Idee als Sein ist Princip; die Idee als Begriff ist Methode; die Idee als methodische Entwicklung des Princips nach seiner Totalität ist System. Diese drei Bestimmungen, Princip, Methode und System, müssen an die Stelle der Idee des Lebens, des Erkennens und der absoluten Idee treten, welche bei Hegel den Inhalt der Ideenlehre ausmachen, denn die logische Wissenschaft hat es erst mit dem abstracten Begriff der Vernunft, noch nicht mit den concreten Gestalten ihrer Verwirklichung zu thun.

1) Die Idee ist Princip als der absolute Begriff, der die Nothwendigkeit seiner Realität in sich schließt. Nur ein solcher Begriff ist ein wirkliches Princip, d. h. ein Erstes, das

nicht nicht ſein kann. Im gewöhnlichen Leben nennen wir freilich Princip auch, was nur die Bedeutung eines empiriſchen Anfangs oder einer abſtracten Regel hat, allein in der wiſſenſchaftlichen Sprache müſſen wir die Worte genauer wägen. In ihr können wir nur die Idee Princip nennen, weil nur ihr die Unbedingtheit zukommt. Einen blos empiriſchen Anfang, wie den Ausbruch eines Vulcans, der ſich in Lavaſtröme ergießt, wie den Streitverſchiedener Perſonen, der in Thätlichkeiten übergeht u. ſ. w., werden wir ſo wenig Princip nennen, als eine abſtracte Regel, wie einen arithmetiſchen Kunſtgriff, eine gewiſſe Anordnung chirurgiſcher Bandagen, einen Wahlmodus, eine pädagogiſche Maxime u. dgl. Wohl aber werden wir das elementariſche Erdfeuer das Princip nennen, das im Ausbruche eines Vulcans nur eine ſeiner Erſcheinungen zeigt; eben ſo das Recht, um welches geſtritten wird; den Begriff der Größe überhaupt, der erſt den Kunſtgriff für das Rechnen möglich macht u. ſ. w.

2) Die Idee als Princip entwickelt ſich in einer durch ſie ſelbſt beſtimmten Form, welche wir Methode nennen. Subjectiv verſtehen wir unter Methode die Anweiſung, einen Zweck zu realiſiren. In dieſem Sinn fällt ihr Begriff mit dem der Theorie zuſammen, die eine Praxis beſtimmt. Sie gilt als das dem Zweck äußerliche Mittel und wir wundern uns daher nicht, ſogar verſchiedene Methoden zu haben, ein und daſſelbe zu bewirken. Den Werth der Methoden beurtheilen wir nach der größern oder geringern Sicherheit und Leichtigkeit, mit welcher ſie uns die Löſung einer Aufgabe möglich machen. Die Menſchen überbieten ſich mit neuen Methoden zum Leſen, Schreiben, Schnellrechnen, Sprachenlernen, Kochen, Waſchen, Buchhalten, Verſilbern, Eſſigfabriciren, galante Krankheiten zu heilen u. ſ. w. u. ſ. w. Der Charlatanismus hat hier immer ſein Californien geſucht — und gefunden. So ſtellt man ſich denn vor, daß auch das Erkennen ſeine Methode als eine Anleitung haben müſſe, der Wahrheit gewiß zu werden. Von dieſer Seite fällt dann der Begriff der Methode unſtreitig in die Pſychologie, weil das Erkennen ein Proceß der ſubjectiven Intelligenz iſt. Da nun das denkende Erkennen an die Beſtimmungen des logiſchen Begriffs gebunden iſt, ſo geht die Pſychologie hier in die Logik

über. Die Logik als die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß ist insofern schon die wahre Methodik des Erkennens. — Von dieser subjectiven Fassung des Begriffs der Methode ist die objective verschieden, welche darunter die Form versteht, in der sich die Idee als Princip entwickelt.

Wir glauben, daß diese Auffassung Hegels eigentlicher Intention entspricht, während in seiner Ausführung eine Unklarheit zurückbleibt, wie er sich den Begriff des Erkennens innerhalb der Idee gedacht hat. Das Wahrscheinlichste bleibt wohl immer, anzunehmen, daß er mit der Idee des Lebens die Natur, mit der des Erkennens den Geist nach ihrem allgemeinsten und höchsten Grundbegriff in die logische Idee einschließen wollte. Das Leben sollte die unmittelbare, das Erkennen die sich vermittelnde, die absolute Idee, in welcher Leben, Erkennen und Wollen zu Momenten werden, der noch weltlose Gott sein, der, seiner selbst als aller Wahrheit gewiß, die Natur als den Gegensatz der logischen Idee erschafft. Hegel beschreibt wenigstens die absolute Methode in Ausdrücken, wie er sie gerade eben so bei der Beschreibung des absoluten Geistes gebraucht. Er ließ hier einer gewissen, an Plotinos und Proklos erinnernden, Mystik den Raum offen. Wie Hegel zu dieser Gestaltung des Begriffs der Idee gekommen, ist uns, die wir jetzt seinen Bildungsgang kennen, kein Geheimniß mehr. Die Gründlichkeit, mit welcher er Schritt vor Schritt seine Philosophie der von ihm vorgefundenen abkämpfte, spiegelt sich auch noch in dieser Mystik. Wenn man aber, wie wir es thun, an seiner Definition der Logik festhält, daß sie die Idee im abstracten Elemente des Denkens zu ihrem Gegenstande hat, so leuchtet ein, daß die Idee des Lebens und des Guten proprie sic dictum nicht in sie fallen kann. Die Gründe, welche Hegel dafür angibt, sind unhaltbar und seine Darstellung selbst widerspricht seiner Tendenz. Er handelt von einem logischen Begriff des Lebens, des Geistes. Das Leben als das logische soll das Insichsein des Begriffs ohne alle Aeußerlichkeit enthalten, allein hinterher handelt Hegel von dem Leben nicht nur der Gattung, der Art und des Individuums im Allgemeinen, sondern auch von dem Proceß des Lebens in der Sensibilität, Irritabulität und Reproduction, so

wie vom Proceß der Gattung und des Todes. Alle dieſe Beſtimmungen aber gehören der Idee als Natur an. — Die theoretiſche und die praktiſche Idee bieten verwandtere Anknüpfungspuncte. Die theoretiſche Idee hat das Wahre zu ihrem Gegenſtande. Es läßt ſich behaupten, daß die Logik die Wahrheit begreifen müſſe, weil die Vernunft die Wahrheit. Allein dies bezieht ſich doch nur darauf, daß die metaphyſiſchen Kategorien und die Beſtimmungen des logiſchen Begriffs die abſolute Form des Seins und Denkens ausmachen, nicht auf das Erkennen, wie es als ſubjectives einer als Object vorausgeſetzten Welt gegenüberſteht. Dies Verhältniß fällt in die Pſychologie. Die Logik hat kein Subject für einen ſolchen theoretiſchen Proceß. Sie iſt nicht phänomenologiſch. Wenn wir Hegel beim Worte nehmen, daß die logiſche Idee den Begriff der Wahrheit, wie ſie ohne Hülle iſt, gleichſam Gott in statu absconditο vor Erſchaffung einer Welt der Natur und endlicher Geiſter, darſtelle, ſo kann in Gott von einem Suchen nach Vergewiſſerung der Wahrheit nicht die Rede ſein. Er iſt als Logos die ihrer ſelbſt unmittelbar gewiſſe Wahrheit sans phrase. — Das Gute aber iſt keine logiſche, ſondern die ethiſche Idee, die mit dem abſoluten Begriff des Willens zuſammenfällt. Auf untergeordneten Bildungsſtufen der Philoſophie ſind allerdings die Abſtracta der Einheit des Seins, des Maaßes, des Weſens, des Zweckes, mit dem Begriff des Guten identificirt, weil ſie alle in ihm mitgeſetzt ſind, allein ſie reichen für ihn nicht aus, da er weſentlich dem Geiſt angehört. Die Tugend und ihr Kampf mit dem Weltlauf iſt kein logiſcher Gegenſtand und Hegel ſelbſt erinnert unwillkürlich an die ausführliche Darſtellung, die er hiervon in der Phänomenologie des Geiſtes als der Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins gegeben. Er hat übrigens unter Wille wirklich den Willen verſtanden, nicht jene abſolute Abſtraction, wie ſie von Schopenhauer und Andern in Gang gebracht iſt, wenn ſie mit philoſophiſcher Naivetät dem Willen ſchlechthin den Primat ertheilen, ohne ein Subject für ihn zu haben, da Schopenhauer entſchiedener Atheiſt und, wenn auch gegen ſeinen Willen, Materialiſt iſt, da der Wille in der Natur nach ihm die Entwicklung des geſammten Kosmos beherrſcht und der Intellect des Men-

ſchen, der den Betrug des Daſeins entdeckt, von der Exiſtenz des Gehirns abhängt.

Unzweifelhaft bricht bei Hegel der von ſolchen fremdartigen Einmiſchungen freie Begriff der Methode nicht nur in ſeiner Kritik der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode, ſondern vor Allem in dem Abſchnitt durch, den er die abſolute Idee betitelt hat. Hier verſchwindet allmälig der Dualismus zwiſchen Subject und Object völlig. Die Methode wird hier von ihm als die abſolute Form alles Seins beſchrieben, in deren Dialektik jegliche Weſenheit, wie ſie auch ſpecifiſch beſtimmt ſein möge, ſich bewegen müſſe. Zwiſchendurch erkennt er auch an, daß die Idee Syſtem ſein müſſe. Entfernt man alſo jene heterogenen Elemente aus der Logik, ſo bleibt die Idee ſelber als das Princip über, deſſen Begriff an die Stelle der Idee des Lebens zu treten hat; die Methode aber muß die Stelle einnehmen, welche Hegel dem Erkennen zugewieſen hat. Sie muß in höherm Sinn als das Moment der Objectivirung des Begriffs der Idee gefaßt werden, weil ſie die Form iſt, in welcher ſich das Princip realiſirt. Als Princip iſt die Idee ſchon die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, aber als Methode realiſirt die Idee dieſe Einheit, weil dieſelbe nicht eine todte und unbewegte, ſondern weil ſie Proceß iſt. Im Herausſetzen ihrer Unterſchiede iſt ſie eben ſo analytiſch, als im Continuiren ihrer Identität durch ihre Unterſchiede ſynthetiſch.

3) Indem ſich nun die Idee als der eigene Inhalt in der ihm eignen Form zur Einheit aller ihrer Momente entwickelt, iſt ſie *Syſtem*. Ein Syſtem iſt weder ohne ein Princip, noch ohne eine Methode, noch ohne explicite Totalität aller im Princip implicite liegenden Unterſchiede möglich. Die Idee iſt aber weſentlich ſelber Syſtem an und für ſich. Sie wird nicht erſt ſyſtematiſch, ſondern ſie conſtituirt ſich a priori als Syſtem. Sie begrenzt und gliedert ſich ſelbſt. Wir Menſchen können zwar ſubjectiv Syſteme machen oder, wie man auch ſagt, *erfinden*. Wenn aber in einem Syſtem nicht das Syſtem, welches die Idee ſelber iſt, *gefunden* wird, ſo iſt es haltlos. Alle nur erfundenen, mit ausgeklügelten, in abſtracter Verkommenheit ausgeheckten Syſteme verurtheilen ſich ſelbſt zum Untergang. Nur

ein System, welches die ewige Systematik der Idee selber reproducirt, hat auch ewige Wahrheit, ewiges Leben in sich. An diesem System bauen alle ächte Philosophien. Eine wirkliche Philosophie ist nur, welche die Idee in ihrer Ursprünglichkeit als Princip, in ihrer Selbstgestaltung als Methode, in ihrer Totalität als System begreift. Dies wird, da jeder Philosoph durch seine Zeitbildung beschränkt ist, mehr oder weniger einseitig und unvollkommen geschehen. Eine andre Philosophie wird dann, im weitern Fortgang der Geschichte, diesen Mangel erkennen, ihn aufdecken und durch positive Fortbildung aufzuheben suchen. Ist es aber bei einem Philosophiren nicht zum Begriff der Idee gekommen, so entstehen nur kritische Reflexionen, die relativ ihren großen Werth haben und für eine gewisse Epoche gute Dienste leisten können, jedoch unfähig sind, eine dauernde Befriedigung zu gewähren. Dies ist der Grund, weshalb uns beim Studium der Philosophie überall, wo es zum Begriff der Idee gekommen ist, das Gefühl ergreift, als ob die Philosophen, trotz aller Widersprüche im Einzelnen, doch in der Hauptsache einig wären. Bei diesen großen Philosophen verschwindet das Detail ihrer Differenzen gegen die innere Einheit der Idee, welche sie irgendwie in einem ihrer wesentlichen Grundzüge erfaßt haben. Diese erhabenen Geister sind sich nahe, weil sie in der Tiefe auf demselben Boden stehen und den Begriff der Idee erreicht haben. Durch die Verschiedenheit ihrer Auffassung und Darstellung hindurch empfinden wir doch die ihnen gemeinsame concentrische Gravitation nach dem Heimathlande der Idee. Die Mannigfaltigkeit und der Irrthum des Details sinkt gegen die fundamentale Wahrheit zu einem Nichts zusammen. Kommt es aber nicht zur Systematik, so gelangen wir nicht zu jenem Gefühl. Alle Philosophen, die im subjectiven Reflectiren oder in einem besondern Element der Idee stehen bleiben, vermögen nicht, uns zu befriedigen, weil sie uns nicht von uns selbst befreien. Dies zu bewirken, müßten sie uns auf den Boden der Idee versetzen. Der nur kritisirende Skeptiker oder der in sich verfangene Gefühlsdogmatiker, oder auch der exclusive Physiker und Moralist, bleiben außerhalb der Idee. Es ist gar nicht nöthig, daß die systematische Einheit auch äußerlich zur Vollständigkeit durchgebildet sei,

wie sehr dies auch immer zu wünschen bleibt, sondern die Hauptsache ist, daß der Philosoph für sich bis zur Totalität der Idee vorgedrungen sei. Dann wird sich diese Anschauung auch nicht bei den besondern Begriffen verleugnen. Weder Platon noch Aristoteles haben Systeme als sogenannte Lehrgebäude hinterlassen, allein Niemand wird bezweifeln, daß sie eine einheitliche, in sich gegliederte Weltanschauung besaßen.

Hegel berührt den Begriff des Systems nur gegen das Ende seiner ausführlichen Logik, wo er sagt, daß die Methode durch Ableitung eines bestimmten Inhalts sich zum System *erweitere*, worin wenigstens zugestanden liegt, daß er den Begriff des Systems als Folge des Begriffs der Methode ansieht. Bestimmter hat er sich jedoch hierüber in der Einleitung zu seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften erklärt, indem er hier §. 14. sagt: „Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich concret und so ist er *Idee* und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das *Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als concret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend d. i. als *Totalität* ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann. — Ein Philosophiren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein."

Platon nannte die Wissenschaft vom Begriff der logischen Idee Dialektik. Durch die Nebenbedeutungen, welche dieser Name erhalten hat, eignet er sich jedoch nicht mehr zu einer Specialbezeichnung. Hingegen würde sich gegen das Wort Ideologie nichts einwenden lassen, denn daß die Franzosen dasselbe seit der Zeit des ersten Napoleonischen Kaiserreichs auf den psychologischen Begriff des Erkennens eingeschränkt haben, ist kein ausreichender Grund dagegen.

Erſter Abſchnitt.

Das Princip.

Unter Princip verſtehen wir im gewöhnlichen Leben ein Erſtes überhaupt, von welchem ſich als ihrem allgemeinen Grunde eine Reihe beſonderer Beſtimmungen als Folge ableitet. Wir ſind mit dieſem Ausdruck ſehr freigebig und die Franzoſen nennen, wie Hegel einmal bemerkt, ſogar jede Einſeitigkeit nur zu leicht Princip. In der Philoſophie können wir aber nur die Idee als Princip anerkennen, weil ſie allein das Unbedingte iſt, welches aller Erſcheinung als ihr Prius vorangeht und welches alle Erſcheinung als ihr Posterius überdauert, weil ſie an und für ſich die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt. Abſoluter Weiſe iſt Gott ſelbſt die abſolute Idee, welche alle Ideen auf ewige und urſprüngliche Weiſe in ſich enthält, weshalb die Philoniſche Theoſophie ihn den τόπος τῶν ἰδέων nannte. Werden die Ideen, abgeſehen von dieſem abſoluten Urſprung, als Totalität für ſich betrachtet, wie ſie in ihrer ideellen Priorität zugleich die reelle Superiorität aller einzelnen Erſcheinungen ausmachen, ſo bilden ſie den Κόσμος νοητός. Man muß ſich das Verhältniß der Ideen zur Erſcheinung ſo denken, daß jene als intelligible Mächte an und für ſich im göttlichen Geiſt exiſtiren, während das Daſein ihrer Erſcheinung allen den Bedingungen unterworfen iſt, die von der Endlichkeit der Exiſtenz unabtrennbar ſind. Z. B. die Idee der Pflanze oder die Idee der Familie ſind ewig, in Gott; ſie ſind göttliche Gedanken in abſoluter Vollkommenheit; die einzelne Pflanze aber, in welcher jene Idee erſcheint, iſt allen Zufälligkeiten preisgegeben, die ſich durch Raum und Zeit im Terrain, in der Luft u. ſ. w. für ihre empiriſche Entwicklung erzeugen. So auch die Familie. Längſt bevor ein Mann und ein Weib auf dieſer Erde eine ſolche begründeten, lebte ihre Idee in Gott, denn als Idee iſt ſie ewig, was die Mythik der Religionen dadurch ausdrückt, daß ſie die

Götter ſelber zu Gatten und Vätern macht. Die Ideen ſind in ihrer Idealität die wahrhaft realen Weſen.

Im Begriff des Princips unterſcheidet ſich daher 1) der allgemeine Begriff deſſelben, 2) von dem Unterſchiede, der in ihm ſich durch die Elemente der Idee, Begriff und Realität, ergibt, ein Unterſchied, der ſich 3) durch den Proceß der Idee beſtändig zur Einheit aufhebt.

1. Der allgemeine Begriff des Princips.

Nachdem wir uns, alle Mißverſtändlichkeit zu entfernen, über das Verhältniß der Ideen zu Gott ausgeſprochen haben, dürfen wir es nun wohl wagen, nur von der Idee zu reden, ohne weiter in einen Gedankenkreis einzugehen, der nicht der Logik, ſondern der ſpeculativen Theologie angehört. Die Idee iſt alſo das urſprüngliche Sein; das ſich ſelbſt begründende Weſen; der ſich ſelbſt genügende Zweck; der ſich ſelbſt durchſichtige Begriff. Jede Idee hat ein beſtimmtes Verhältniß zu allen übrigen Ideen, allein jede für ſich iſt in der Welt der Ideen gleich ſelbſtſtändig. Der allgemeine Begriff der Idee als Princip iſt daher a) von Seiten des Seins der ihrer Autogeneſis; b) von Seiten des Weſens der ihrer Autonomie; c) von Seiten des Zweckes der ihrer Autarkie.

a) Von Seiten des Seins iſt die Idee autogenetiſch, denn ſie iſt in Gott ewig. Sie entſteht nicht auf endliche Weiſe und kann niemals vergehen. Sie iſt, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt. Die Ideen haben, kraft ihrer Beſtimmtheit, unter ſich einen Zuſammenhang, in welchem ſie auch als Reſultate gegenſeitiger Vermittelung ſich darſtellen, allein dieſe Vermittelung beeinträchtigt die Selbſtſtändigkeit nicht, die einer jeden für ſich zukommt und durch welche ſie Princip zu ſein vermag. Als unmittelbar ſich ſetzend iſt ſie aus nichts Anderm, nur aus ſich, zu begreifen. Sie iſt einfach. Jede erbauet ſich daher auch ihre eigene Welt und verwendet für dieſelbe von der Erſcheinung der übrigen, was ihr für ihren Zweck Paſſendes ſich bietet. Nehmen wir z. B. die Idee einer Kunſt, etwa die Muſik, ſo iſt das Princip derſelben die Schönheit des Tons. Dies Princip iſt in ſich einfach, ſelbſtſtändig, entſpringt aus keiner andern Kunſt, ſchließt ſich in

ſeine eigenen Grenzen ein. Tact, Rhythmus, Melodie, Harmonie u. ſ. w. werden Conſequenzen dieſes Princips, das, um zu erſcheinen, alle möglichen Stoffe ergreift, Rohr, Holz, Metall, Katzendärme, Kalbfelle, Pferdehaare u. ſ. w. Innerhalb der Muſik werden dieſe Stoffe durch ſie idealiſirt. Die Fabriken in Rom, welche für die Violinen die Romaniſchen Saiten verfertigen, tödten jedes Frühjahr viele Tauſende von jungen Ziegen, aber dies blutige Geſchäft hat mit den entzückenden Tönen, die ein Paganini, ein Ole Bull aus einem ſolchen Darm hervorlocken, nichts weiter zu thun. Die Muſik kennt nur den Ton. Die endliche Vermittelung ſeiner Entſtehung fällt nicht in ſie als Idee, wie ſie autogenetiſch ſich auf ſich bezieht.

Von Seiten der Urſprünglichkeit des Seins iſt daher die Idee auch das Letzte, auf welches von der Erſcheinung aus zurückgegangen werden muß. Sie iſt das Letzte, weil ſie das Erſte iſt. Dieſe Beſtimmung des Princips iſt vorzüglich von Ariſtoteles hervorgehoben, weil man ſonſt in den leeren Fortgang in's Unendliche verfalle. Bei dem Rückgang muß man, was als das Letzte geſetzt werden kann, richtig verſtehen. Unphiloſophiſche Menſchen werden geneigt ſein, ſofort bis auf Gott ſelber zurückzugehen, weil er die causa causarum, das primum existens, das ὑπερόν, die matrix der Ideen, der ſchöpferiſche Wille iſt. Dies iſt richtig, allein in der Wiſſenſchaft würde man Gott mit einer ſolchen Reduction wenig ehren, denn man würde ſich damit um die Erkenntniß bringen, die in einem beſtimmten Fall auch ein beſtimmtes Princip und damit eine beſondere Idee fordert, deren Göttlichkeit an ſich ja Niemand beſtreitet. Wir gehen z. B. aus allen quantitativen Beſtimmungen auf das Eins als die Urzahl zurück. Das Eins iſt das Princip aller Zahl; es iſt die erſte Zahl; jede andere Zahl entſteht erſt durch das Eins, während das Eins durch ſich ſelber entſteht. Als Princip aber continuirt es ſich in alle andern Zahlen. Jede Veränderung derſelben erzeugt ſich durch Hinzutreten eines neuen Eins oder Wegfall eines ſchon geſetzten Eins. Wie, kann nun Jemand denken, die Zahl ſollte eine Idee, die Zahl ſollte alſo göttlich, ewig, ſie ſollte ein Princip ſein, deſſen ſpontane Entwicklung eine eigenthümliche Welt hervorbringt? Unzweifelhaft und wir ſehen daher, wie der Ethni-

cismus in der Pythagorik, der Theismus in der Kabbalah die Zahl als göttlich verehrt hat.

Als unmittelbar das Erste befindet das Princip sich im Zustande der Involution; als sich entwickelnd in dem der Evolution. Die Evolution ist die consequente Wiederzeugung der Autogenesis, denn das Princip bringt in allen seinen Gestalten immer nur sich selbst wieder hervor. Wir nennen es auch wohl den Anfang, obwohl dies Wort specieller den Uebergang des Princips in seine bestimmte Verwirklichung bezeichnen sollte. Das Princip wird nicht erst durch das Anfangen real; als Idee hat sein Begriff schon Realität; nur seine Erscheinung kann einen Anfang nehmen. Ist derselbe einmal gesetzt, so folgt er seiner Nothwendigkeit. Er wirkt sich mit Consequenz aus und es heißt dann auch von ihm: ce n'est que le premier pas, qui coûte; oder wie Sallustius sagt: incepto tantum opus est, caetera res expediet. Die Kraft der Idee arbeitet unaufhaltsam in der Gestaltung ihrer erscheinenden Realisation weiter; hat sie als Princip sich erst einmal einen Anfang gegeben, so werden die Folgen nicht auf sich warten lassen und die Menschen rufen sich daher auch wohl zu: principiis obsta! Daß, wie man gewöhnlich sagt, der Anfang schwer sei, ist nur relativ wahr, insofern es einem Individuum schwer fallen kann, sich durch seine Selbstthätigkeit an Etwas zu gewöhnen, denn eben so gut kann der Anfang von Etwas leicht sein. Für die Idee als Princip hat der Unterschied von schwer und leicht keinen Sinn; nur für eine endliche Kraft wird er wichtig und für sie kommt es auf die näheren Umstände an, ob er das eine oder andere sei. Jemandem, der eine natürliche Anlage und daher auch Neigung zu einer Kunst hat, wird ihr Anfang leicht werden, indessen er einem Andersgearteten schwer fallen muß. Die Menschen an sich und die Situation, welche sie bedingt, sind in's Unendliche hin verschieden und so sind sie es auch im Anfangen von Etwas. Wir sagen Princip aber auch für Grund oder Ursache überhaupt, wie z. B. daß der Mond das Princip der Fluthbewegung oder daß Eifersucht das Princip eines Mordes gewesen, den Jemand begangen. Dies ist die weiteste Ausdehnung des Ausdrucks.

b) Von Seiten des Wesens ist das Princip autonomisch, weil die Idee ihr eigener Begriff ist, der durch keinen andern gemessen werden kann. Die Idee folgt ihrem eigenen Gesetz. Wie sie als autogenetische nicht aus etwas ihr Heterogenem, sondern nur aus sich selbst hervorgehen kann, so auch kann sie als autonomisch nicht heteronomisch, sondern nur durch das Gesetz ihres eigenen Wesens bestimmt werden. Ihr Begriff ist ihr Gesetz. Als ihre Nothwendigkeit selbst begründend macht sie sich zum constitutiven Princip, das nach Außen hin für die untergeordneteren Beziehungen, worin die Evolution übergeht, zum regulativen Kanon wird. Die Musik z. B. hat Gesetze, die eben nur aus ihr entspringen, denn Länge oder Kürze, Tiefe oder Höhe, Einstimmigkeit oder Widerstreit des Tones, gehört eben nur ihr an. Der Ton entwickelt sein Wesen nach diesen verschiedenen Seiten hin und constituirt dadurch die Gesetze für die musikalische Kunst. Nach diesen Gesetzen regulirt nun die Kunst die Behandlung besonderer Aufgaben, z. B. für die Composition der Couplets eines Vaudeville.

Das Princip bringt sich als Gesetz in den Erscheinungen der Idee mit Nothwendigkeit hervor. Aus der Consequenz derselben erklären sich die Anomalien, von denen früher in der Metaphysik bei dem Begriff des Gesetzes gehandelt worden. Das Princip ist thätig, sich zu verwirklichen. Es constituirt sich, aber, als Erscheinung durch andere Erscheinungen bedingt, regulirt es sich auf eigenthümliche Weise. Indem es nun den Begriff der Idee innerhalb dieser Beschränkungen consequent durchbildet, kann es Erscheinungen erzeugen, welche dem Begriff der Idee widersprechen. Z. B. die Familie ist wohl die Grundlage, von welcher der Staat als Erscheinung anfängt, nicht aber die Idee des Staats. Der Staat kann als Patriarchie, als Naturstaat, wohl anfangen, aber er kann sich nicht in dieser Form vollenden. Er wird zwar auch auf seiner höchsten Spitze die Familie in ihrer sittlichen Würde eben so, wie in seinem elementaren Zustand, erhalten müssen, denn sobald es zur Corruption der Familie kommt, zum Vermeiden der Ehe, zum Erzeugen sogenannter natürlicher Kinder, zur Gleichgültigkeit gegen den Ehebruch u. s. w., geht auch der Staat seinem Untergange entgegen, allein die Familie

kann nicht das conſtitutive, nur noch das regulative Princip des Staates ſein, weil ihr Weſen die Pietät iſt, der Staat aber des Geſetzes als des Ausdrucks des allgemeinen Willens bedarf. Sobald daher aus Familien ſich ſchon Gemeinden gebildet haben, ſollte das patriarchaliſche Princip der Familie, während es für dieſe freilich fortdauert, für den Staat ſich aufheben. Wird es dennoch als politiſches Princip feſtgehalten, ſo müſſen ſich Widerſprüche erzeugen, einerſeits nämlich mit der Idee des Staats, andrerſeits mit der Idee der Familie. Mit der Idee des Staats, denn Gemeinden können nicht mehr wie Familien regiert werden. Es entſteht alſo eine Fiction, wenn die Regierenden noch als Eltern, die Regierten als Kinder behandelt werden. Mit der Idee der Familie, denn um die Familie als ausſchließliches Princip zu erhalten, muß die Gewalt des Familienvaters zu einer Höhe geſteigert werden, welche die Seinigen ihm gegenüber zu Sclaven herabſetzt. Und wie wirkliche Staatsverhältniſſe dadurch, daß ſie in der Form von Familienbeziehungen behandelt werden, in Verderbniß gerathen müſſen, ſo müſſen auch die Familienverhältniſſe dadurch, daß ſie zugleich als politiſche gelten, dem Weſen der Familie, der Pietät, ſich entfremden. In China ſehen wir die Folgen der Conſequenz des Familienthums als des vermeintlich abſoluten Staatsprincips in ihrer ganzen Einſeitigkeit vor uns. Aus ſolchen eigenthümlichen Verhältniſſen der Idee erklärt ſich auch die Erſcheinung, daß das, was in Anſehung des regulativen Princips als Inconſequenz auftritt, von Seiten des conſtitutiven Princips vielmehr die wahrhafte Conſequenz ſein kann. Das eigentliche Weſen bricht ſich in der Form des Abweichens vom Princip Bahn; allein nicht von dem wirklichen Princip, ſondern nur von der Beſchränkung, die es innerhalb des regulativen erleidet. Das Weſen iſt ſelber das Princip. In der Geſchichte der Wiſſenſchaften kommt es glücklicherweiſe nicht zu ſelten vor, daß in ihrer Bearbeitung unbewußte Inconſequenzen uns überraſchen, die zwar nicht mit dem beſchränkten Princip, wie es empiriſch gefaßt und als leitende Regel an die Spitze geſtellt iſt, übereinſtimmen, wohl aber ganz folgerichtig die höhere Conſequenz enthalten, zu welcher die Wiſſenſchaft kraft des in ihr waltenden Geſetzes fortſchreiten muß.

c) Durch ihre Autogenesis und Autonomie ist die Idee in Ansehung ihres Zwecks autarkisch, denn sie ist in ihrem Sein und Wesen sich selbst Zweck. Sie bedarf für sich keines Andern und genügt sich selbst in ihrer Thätigkeit. Wie sie von sich ausgeht, so kehrt sie auch in sich zurück und zwar nicht etwa erst, als an einem äußerlichen Ende ihrer Existenz angelangt, sondern von jedem Punct ihrer Manifestation. Man nennt die Autarkie auch wohl die Festigkeit oder Sicherheit eines Princips, allein ein Princip ist kein Princip, wenn es nicht fest und sicher ist, und es ist dies nicht, wenn es nicht Idee ist, denn nur die Idee ist fest und ihrer sicher, weil sie das Unbedingte ist. Es fehlt nun keineswegs an vornehmen Beschreibungen der Idee, welche sie gerade in Betreff ihrer Autarkie verherrlichen, wohl aber oft an einer gesunden Einsicht in diesen Begriff. Man sucht ihn nämlich oft nur in transscendenten Formen auf, während er sich in der Existenz jeder Idee ergibt. Die Idee des Krystalls z. B. manifestirt sich als das Princip der Gestaltung jedes Krystalls, denn diese wird nur durch sich selbst nach ihrem eigenen Gesetz und als ihr eigener Zweck hervorgebracht. Der Krystall will nichts Anderes, als sich selbst. Eben so die Pflanze, das Thier, der Stern u. s. w. Die Vermittelung, welche sich eine Idee für die Realisation ihrer Existenz voraussetzen kann, gehört zu ihrem eigenen Begriffe. Für die einzelne Erscheinung der Idee kann, wie wir schon auf andern Puncten gesehen haben, die von ihrem Begriff geforderte Voraussetzung thatsächlich fehlen und damit ihre Existenz bedrohet, verkümmert, vernichtet werden. Dies ist kein Einwand gegen die Autarkie der Idee, denn sie hört deswegen nicht auf, sich in ihrem Dasein nur zu ihren eigenen Bestimmungen zu verhalten. Das lebendige Individuum lebt, weil es seiner Idee nach Leben ist. Es lebt nicht, weil es Nahrungsmittel zu sich nimmt, sondern, weil es lebt, nimmt es Nahrung zu sich. Diese kann ihm fehlen, nämlich gerade an diesem Orte, gerade zu dieser Zeit; dies ist ein Zufall; aber an und für sich hält die Natur diese Nahrung in Bereitschaft. Eine Meile von dem Punct, wo ein Thier verhungert, würde es sich auf das Schönste satt fressen können. Von dem Geiste drücken wir in vielfachen Wendungen die Autarkie aus, indem

wir ſagen, daß er ganz in ſeine Thätigkeit aufgehe, ſich in ihr völlig befriedige, nur in ihr glücklich ſei, ſich in nichts Anderem genügen könne u. ſ. w. Er iſt nur, was er thut. Die Idee, die einen Künſtler, einen wiſſenſchaftlichen Reiſenden, einen Miſſionär, einen Feldherrn u. ſ. f. beſeelt, beſeeligt ſie auch und läßt ſie Entbehrungen, Noth, Sorge, Mühe aller Art mit Freudigkeit erdulden.

2. Der Unterſchied im Begriff des Princips.

Die abſolute Idee unterſcheidet ſich in die Ideen, deren jede, wie ſie ſelber, Princip iſt. So viel Ideen alſo, ſo viele Principien. Allein von dieſem Unterſchied iſt derjenige zu unterſcheiden, der im Begriff der Idee überhaupt liegt. Sie iſt, ihre abſtracte Definition zu wiederholen, die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Hierin liegt die Möglichkeit, daß jedes dieſer Momente, der Begriff, die Realität, die Einheit beider, als Beſtimmung feſtgehalten werden kann. Hierdurch entſtehen diejenigen Unterſchiede des Princips, die wir als Idealismus, Realismus und Idealrealismus bezeichnen. Dieſe Ausdrücke werden ſeit der Kantiſchen Philoſophie in vielfacher Weiſe, weit über den engern Kreis der Wiſſenſchaft hinaus, angewendet und es kann den Anſchein haben, als ob in ihrem Gebrauch oft die größte Willkür herrſche, ſo daß, was der eine Idealismus, der andere Realismus nenne und umgekehrt. Unſere Deutſche Pädagogik liefert hierzu die merkwürdigſten Beiſpiele. Der Grund dieſes Scheines liegt darin, daß die Idee an und für ſich ſowohl Idealismus als Realismus iſt, folglich die Iſolirung oder Entgegenſetzung beider Beſtimmungen nur eine relative ſein kann, die ſich zur Einheit aufheben muß. Wenn Hegel mit beſonderm Nachdruck hervorhebt, daß alle wahre Philoſophie Idealismus ſein müſſe, ſo will er damit keineswegs den Realismus von der Idee ausſchließen, was ja ſeiner eigenen Definition derſelben widerſprechen würde, ſondern er will damit nur ſagen, daß ſie die Realität als eine durch den Begriff geſetzte, nicht aber als eine in ihrer Unmittelbarkeit abſolute anerkennt, wie es der Atomismus und Materialismus thut. Wird der Begriff von

der Realität getrennt, so ergibt sich ein eben so abstracter Realismus, als Idealismus.

a) Das Princip alles Realismus ist der Begriff des Seins, das principium essendi oder auch das Materialprincip. Das Erste, ohne welches ein Zweites nicht sein kann, ist das Sein. Es ist die absolute Position. Dieser Gedanke ist wahr. In ihm liegt die Berechtigung des Realismus. Allein es kommt auf die weitere Bestimmung des Seins an. Das Denken und Wollen ist auch Sein. Wird es — in der absoluten Persönlichkeit eines denkenden und wollenden Gottes — als das primitive Sein genommen, so ist dies Idealismus oder Idealrealismus. Wird aber das erste Sein als das natürliche, sinnliche, materielle genommen, so entsteht der eigentliche Realismus. Wird er als die Einheit einer absoluten physischen Substanz gesetzt, von welcher alle Erscheinungen nur Modificationen ausmachen, so wird er zum Hylozoismus oder Materialismus. Weil eine solche Abstraction aber sehr bald ihr Ungenügen erweist, so geht die Einheit der Materie in die Vielheit materieller Substanzen von absoluter Kleinheit über. Es werden Atome, Homoiomerien, reale Wesen gesetzt. Der Materialismus wird Atomismus, sei es ein gröberer, sei es ein feinerer. Die Atome sind undenkende und unwollende Wesen, denn sie sind, obwohl in subtilster Form, Materie. Da sie mithin sich nicht selbst bestimmen, so können sie nur bestimmt werden. Sie haben keine andere Einheit, als die Schwere. Der Atomismus endigt im Mechanismus. Dieser Fortgang vom Materialismus durch den Atomismus zum Mechanismus ist die nothwendige Consequenz alles abstracten Realismus.

b) Das Princip alles Idealismus ist der Begriff des Begriffes selbst. Als dem Sein entgegengesetzt wird es zum Formalprincip, welches den Stoff sich unterwirft, indem es ihn gestaltet. Der Stoff erscheint als das Voraus der Form, die in ihm sich realisirt. Weil sie denselben in Verhältniß zu sich als Mittel verwendet, so wird der Idealismus der Form teleologisch. Der Zweck aber führt den Idealismus zum Begriff des denkenden Subjectes, welches den Zweck will und zunächst sich als Zweck denkt und will, zur Monade. Man

kann daher sagen, daß der Fortgang von dem Formalprincip durch die Teleologie zur Monadologie die nothwendige Consequenz alles abstracten Idealismus sei. Insofern die Form sich in der Gestaltung des Stoffs auch als Kraft bethätigen muß, er das passive Substrat, sie die active Causalität seiner bestimmten Begrenzung ausmacht, kann der Idealismus auch als Dynamismus gefaßt werden.

Unter dem Formalprincip wird jedoch auch das principium cognoscendi verstanden, welches sich bei näherem Betracht in das principium identitatis sive contradictionis verwandelt, das mit seinen Consequenzen vom Princip des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes die in der Metaphysik betrachtete Gruppe der sogenannten Denkgesetze oder Erkenntnißprincipien bildet. Axiom ist nur ein anderes Wort für die nämliche Bestimmung eines Ersten, denn es soll einen durch sich selbst verständlichen Begriff enthalten, der eben deshalb als oberster Grundsatz oder als leitende Maxime an die Spitze einer Wissenschaft gestellt werden könne. Mit dieser sogenannten Selbstverständlichkeit wird der größte Selbstbetrug getrieben, denn nicht selten werden die Axiomata mit subjectiver Willkür eben nur behauptet, um doch anfangen zu können, um doch einen festen Punct, einen point de départ, zu haben. Jede Wissenschaft soll nur Ein Axiom haben können und die Mathematiker lehnen daher ab, daß Euklides an den Anfang seiner Geometrie Axiome gestellt habe. Es seien nur κοιναὶ ἔννοιαι gewesen, in denen er die Hauptpuncte der analytischen Behandlung zusammengefaßt habe, die in seiner synthetischen Darstellung der Geometrie zur Anwendung gekommen seien. (S. A. Mayr: Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode mit besonderer Anwendung auf die Mathematik, Würzburg, 1845, S. 144 ff.) Allein diese Unterscheidung ist nur eine philologische Beruhigung, denn die „gemeinsamen Gedanken," wie Euklides sagt, sind eben von Allen zugestandene Wahrheiten, sind Axiome. Was man im Sinn hat, wenn man fordert, daß an die Spitze einer Wissenschaft nur Ein Axiom treten dürfe, heißt nichts Anderes, als die Definition der Idee verlangen, welche den Inhalt einer Wissenschaft ausmacht, denn die Idee ist das wahrhafte Princip der-

ſelben. Ob eine ſolche Definition bei Allen für eine ſelbſtverſtändliche Wahrheit gelten werde, wird gar nicht im Voraus gewußt werden können, da nicht alle Wiſſenſchaften einen ſo einfachen Gegenſtand, als die Mathematik, haben, für welche es überflüſſig zu beweiſen ſcheint, daß Gleiches zu Gleichem addirt oder ſubtrahirt Gleiches ergibt, daß das Ganze größer iſt als der Theil u. ſ. w. Es iſt eben nur eine Gewöhnung, daß man dieſe Sätze für ausgemachte, ſelbſtverſtändliche Wahrheiten hält, denn es iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen, warum ſie von der allgemeinen Natur des Erkennens eine Ausnahme machen und des Beweiſes ihrer Nothwendigkeit unbedürftig ſein ſollten. Auf andern Gebieten hält es ſchwerer, die unanfechtbaren Wahrheiten durchzubringen. Der Carteſianiſche Satz: Ich denke, alſo bin ich; iſt in der That ein ſo vortreffliches Axiom, als irgend ſonſt eines, erſparte Descartes aber gar nicht, Gaſſendi gegenüber, die Nothwendigkeit ſeiner Begründung. Das Wort Evidenz, deſſen man ſich für die Axiome zu bedienen pflegt, iſt auch eines von den Schlagwörtern, die man gern heranzieht, wenn man imponiren und eine Unterſuchung abwehren will. Axiome ſollen durch ſich evident ſein und daher durch ihre Anwendung Evidenz bewirken. Auf eine Prüfung der Axiome könne man ſich nicht einlaſſen, weil ſie nicht bewieſen werden könnten und eben durch ihre Jedermann unmittelbar einleuchtende Wahrheit zur Kraft anderer Beweiſe würden.

c) Der abſtracte Realismus iſt ſo einſeitig, als der abſtracte Idealismus. Die Wahrheit beider iſt die Idee als das Idealrealprincip, welches den Begriff der Idee als Realität ſetzt. Die Streitigkeiten darüber, ob und wenn man Realidealismus oder Idealrealismus ſagen müſſe, ſind gegen die Hauptſache ohne Bedeutung, daß nämlich das abſolute Princip als die Einheit des Realismus und Idealismus gedacht werden müſſe. Der Realismus wird nicht zum Idealismus, der Idealismus wird nicht zum Realismus, ſondern die Idee iſt als Begriff zugleich Realität. Dieſe Einheit läßt ſich nun in den verſchiedenſten Wendungen ausdrücken, die im Weſentlichen auf die früher angegebenen Definitionen der Idee zurückkommen müſſen. Das Reale kommt nicht zum Idealen, das Ideale nicht zum Realen

erſt äußerlich hinzu, ſondern das eine Moment iſt ſo urſprünglich als das andere. Die Form iſt dem Stoff und der Stoff der Form eingeboren, ſo daß es nur unſere Abſtraction iſt, welche das Reale und Ideale, das Materiale vom Formalen trennt. Von den Beſtimmungen der logiſchen Idee iſt dieſe Einheit unbedingt einleuchtend, denn in ihnen iſt der reine Begriff ſich ſelbſt der Inhalt. Der Natur und dem Geiſt gegenüber erſcheint aber die logiſche Idee als die abſolute Form, für welche ſie den Stoff darbieten, mit dem ſie ſich erfüllt. In Verhältniß zur logiſchen Idee machen ſie den Realismus ihres Idealismus aus. Allein dieſe Beziehung iſt eine nur unſerer Betrachtung angehörige Abſtraction. Würden wir ſie nach ihrer ganzen Strenge feſthalten wollen, ſo würden die traurigſten Irrthümer entſtehen, denn Natur und Geiſt würden damit ihre Selbſtſtändigkeit verlieren; ſie würden nur Wiederholungen der logiſchen Idee werden, in denen das Logiſche das Weſen, das Natürliche und Geiſtige lediglich eine äußerliche Einkleidung deſſelben wäre. Statt alſo ſelber Ideen zu ſein, würden ſie nur eine Form ausmachen, in welcher, in der That ſehr überflüſſig, der logiſche Inhalt ſich noch einmal producirte. Vielmehr heben ſich die logiſchen Beſtimmungen in der Natur und im Geiſt auf. Sie werden zu einem ideellen Moment ihrer Realität, die außer der logiſchen Beſtimmtheit noch eine ihr eigenthümliche Form beſitzt, die von ihr als ihr Idealismus untrennbar iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß die Hegelſche Philoſophie oft in jener Weiſe aufgefaßt wird, als ob Natur und Geiſt für ſie nur Darſtellungen der logiſchen Idee in einem andern Elemente wären; ja es iſt dies die eigentlich herrſchende Anſicht dieſer Philoſophie, von welcher man ſich dann nicht wundern darf, ſie eifrig bekämpft zu ſehen. Aber ſie iſt falſch, denn die Natur wie der Geiſt ſind ſelbſtſtändig gegen die logiſche Idee gerade, weil ſie dieſelbe, allein als aufgehobenes Moment, in ſich einſchließen. In der Natur kann die Materie als der Factor ihres Realismus gelten, die Kraft und Form als der ihres Idealismus. In der mechaniſchen, phyſikaliſchen und organiſchen Natur läßt ſie dieſe Unterſchiede ſelber bis zu relativ ſelbſtſtändigen Geſtalten auseinander treten, allein in jeder behauptet ſie die Einheit des Realismus und Idealismus. In der

mechaniſchen Natur kann man die pure Materie, den raumerfüllenden Stoff, ihren Realismus nennen, der aber ſogleich die Schwere als ſeinen Idealismus an ſich hat, denn die Schwere iſt eine ideelle actio in distans, die alle Körper durch das ganze Univerſum hin mit einander verbindet. Die Kreisform der Bewegung, welche ſich dadurch erzeugt, iſt eine eigenthümliche, die an ſich vernünftig, logiſch iſt, aber doch aus der bloßen Logik nun und nimmermehr begriffen werden kann, weil in der ganzen Logik weder von Raum und Zeit, noch von Materie und Schwere die Rede iſt. So iſt es in der dynamiſchen, ſo in der organiſchen Natur. Die Magnetkeität z. B. iſt eine Kraft, die ſich als Einheit zur Entgegenſetzung in ſich beſtimmt. Dieſe logiſchen Beſtimmungen der Einheit und Entgegenſetzung, ohne welche ſie nicht begriffen werden kann, reichen aber für ſie nicht aus, ſondern die Kraft als magnetiſche kann nur aus ſich ſelbſt erkannt werden. Ihr Idealismus iſt ihre Linearitendenz zur Abſchließung der körperlichen Geſtalt. Daß dieſes Stück Materie ſich in ſeiner Freibeweglichkeit polariſch richtet, iſt in ſeiner Realität ſeine Idealität, die aber von ihm gar nicht getrennt werden kann. In der Logik kommt von Nord- und Südpol nichts vor. Die bloße Materie und ihre Schwere genügen auch nicht für die Magnetkeität. Sie iſt eine eigenthümliche Kraft, welche Materie und Schwere in ſich aufhebt. Bei der organiſchen Natur ſcheint es oft, als ob der Realismus und Idealismus auseinandergingen, weil in ihr die Form das productive Element ausmacht, allein auch bei ihr iſt dieſes Zerfallen in Stoff und Form nur ein Schein, der in uns fällt, während in ihr ſelber beides, um mit Plato zu reden, ewig zuſammengewachſen iſt. Wir müſſen z. B. in der Mineralogie das kryſtallographiſche Moment von dem chemiſchen unterſcheiden und müſſen jenem die Formſeite zuſchreiben, die als Idealismus gegen den Realismus der chemiſchen Subſtanz erſcheint. In der Wirklichkeit der Natur aber iſt dieſe Unterſcheidung gar nicht vorhanden, ſondern in ihr iſt dieſer ſpecifiſche Stoff nur in dieſer beſtimmten Form möglich. Hornblende z. B. beſteht aus Kieſelerde mit Talkerde, Kalk, Thonerde, Eiſenoxydul, Spuren von Flußſpatſäure. Dieſe Subſtanzen ſind Hornblende aber nur in klinorhombiſcher Säulenform, ſchwarz, grün, grau, weiß, glas-

glänzend, halbdurchsichtig bis undurchsichtig und sich als gemeine Hornblende, oder als basaltische, euchonische, diastatische, edonische, anthophyllitische u. s. w. in vielen Varietäten darstellend. In der Botanik betrachten wir die Metamorphose des Blattes als das Formalprincip, die verschiedenen Gestalten der Pflanze zu erklären. Ihrem Idealismus erscheint der chemische Stoff der Pflanze als untergeordnet, allein in der Wirklichkeit der Natur ist der Realismus der Materie mit dem Idealismus der Form ein und derselbe Act. Die Zelle, welche Kohlenstoff, Sauerstoff u. s. w. enthält, existirt nur in der Form, welche durch die Idee der Pflanze bestimmt ist. In jeder Pflanzengattung hat das Blatt wieder eine eigenthümliche Form und Farbe. Ohne in dieser Form zu existiren, wäre dieser Kohlenstoff, Sauerstoff u. s. f. nicht Pflanze. Die Metamorphose des Blattes ist daher nur Eine Seite des ganzen Processes, der ohne die Anatomie und Physiologie der Pflanze unbegreiflich bleibt. — Noch schwieriger wird der Begriff der Idee als der Einheit des Realismus und Idealismus auf dem Gebiet des Geistes, weil derselbe sich nicht nur der gesammten Natur als seines Organs bedient, sondern weil er auch seine eigenen Productionen wieder zum Mittel für sein Produciren macht Daher wird es erklärlich, denselben Gegenstand bald als realistisch, bald als idealistisch betont zu finden, ohne daß damit ein Widerspruch gesetzt würde, denn an und für sich ist auch für den Geist Idealismus ohne Realismus unmöglich. Der wahre Spiritualismus enthält den Materialismus in sich. Man wolle nur die Idee nicht da suchen, wo sie nicht ist und sich unter ihr nicht transscendentale Empyreen vorstellen. Die Idee ist allerdings, wie man gern sagt, erhaben, weil sie das Unbedingte ist, allein es wäre sehr schlimm, wenn diese Erhabenheit sie hindern müßte, sich zu verwirklichen und das Bedingte zu beherrschen. Wir werden im Geist alle Verhältnisse, in denen er durch die Natur bedingt wird, reale nennen, im Gegensatz zu solchen, in denen er unmittelbar sich auf sich selbst bezieht. Den Ackerbauer z. B. werden wir einen realen, den Priester einen idealen Stand nennen. Ferner werden wir alles Subjective als solches ideal, alles Objective hingegen real nennen. Eigenthum z. B. ist ein Product

des freien Willens, der ein sinnlich erscheinendes Object zum seinigen macht. Dies Subject ist eine Realität, der gegenüber der Wille als Idealität existirt. Der Wille zeigt nun seine Idealität für diesen Fall darin, daß er dies Reale in seine Selbstbestimmung aufnimmt. Er wird also im Realen gegenwärtig. Dies Feld, dieser Berg, dieser Teich, dieser Wald, diese Thiere gehören diesem Menschen. In dieser Realität hat sein Wille Wirklichkeit, Realität und Idealität sind also Eines. Nun kann gestritten werden, wie wir es oft genug finden, was die Realität des Eigenthums sei, ob die Sache, welche besessen wird, oder der Wille, welcher sie besitzt, denn jene Felder und Wälder u. s. f. sind an sich vollkommen gleichgültig gegen den Willen, der sie zu seinem Accidens macht und dieser Wille ist in seiner Freiheit auch von jener Realität durchaus unabhängig, denn er kann sie gegen eine andere vertauschen oder sie verschenken oder sie als herrenlos derelinquiren. Er beweis't hierin den Idealismus seiner Freiheit, allein er beweis't ihn doch nur in Verhältniß zu diesem Realen. Eigenthumlos zu werden, muß er sein Eigenthum aufgeben. Ohne den subjectiven Willen, der sie als das Seinige ergreift, haben diese Felder und Wälder, Berge und Seen u. s. f. gar nicht die Bedeutung, Eigenthum zu sein, aber ohne in einem von ihm an sich unterschiedenen Object zu erscheinen, hat auch der Wille nicht die Bedeutung, Eigenthum zu haben. Realismus und Idealismus sind in der Idee des Eigenthums durchaus Eines. Der Wille ist das Unbedingte und insofern das wahrhaft Reale im Eigenthum, allein ohne eine ihm äußerliche Sache, ohne eine Realität, die er in sich ideell setzt, kann er seine Idealität in diesem Falle eben nicht realisiren. — Wir enthalten uns, weitläufiger in solche Betrachtungen uns zu verlieren, obwohl sie, wenn man auf die grassirende Begriffsmengerei blickt, keineswegs überflüssig sind. Je höher hinauf in das Reich des Geistes, um so mannigfaltiger wird die Anwendung der Ausdrücke Realismus und Idealismus, weil mit dem wachsenden Idealismus auch die Breite seines Realismus wächst. Im bestimmten Falle wird die Bezeichnung sich durch die Eigenthümlichkeit der Verhältnisse motiviren müssen. Mit welch' andern Worten, als realistisch und idealistisch, vermöchten wir wohl gewisse Eigenheiten auszudrücken?

Wir werden z. B. von dem Sokrates, wie Xenophon uns sein Bild aufbewahrt hat, einen realistischen Eindruck behalten, weil er darin als ein auf das Praktische im Sinn der Nützlichkeit gerichteter Mann erscheint, während der Platonische Sokrates, obwohl auch er das Nützliche in seiner Sphäre anerkennt, mit seiner Tendenz zum Himmel der Ideen als ein idealischer Weise sich darstellt. — Oder Rubens mit seiner Nordischen Energie, mit seinen Flandrischen wohlgenährten Leibern, wird uns realistisch dünken, auch wenn er die heiligsten Scenen malt, Raphael mit seiner Hellenischen Grazie idealistisch, auch wenn er die sinnlichsten Scenen schildert, wie in seinem Cyklus von Eros und Psyche. Der Idealismus fehlt natürlich Rubens so wenig, als der Realismus dem Raphael, aber bei jenem bleibt auch in übersinnlichen Gegenständen eine gewisse genrebildliche Derbheit, indessen bei diesem auch das Sinnlichste und Genrebildliche von einer gewissen ätherischen Verklärung durchwaltet wird. Die Idee der Kunst an und für sich fordert die Einheit des Realismus und Idealismus. Nicht weniger die Philosophie. In der geschichtlichen Verwirklichung der Idee werden die Elemente derselben zu Einseitigkeiten ausschwanken und ganze Perioden der Geschichte werden bald den Idealismus, bald den Realismus zu ihrem Losungsworte machen, je nachdem die Idee, um sich ihre Realität ihrem Begriff gemäß zu erhalten, mit dem Idealismus gegen ein Extrem des Realismus oder mit dem Realismus gegen ein Extrem des Idealismus zu reagiren hat. So ist unsere Epoche seit der Februarrevolution ganz in den Realismus verloren, der schon zu seinem Extrem gekommen ist. Realismus im Leben, d. h. jetzt die Kunst, viel Geld zu erwerben und es angenehm für die sinnliche Behaglichkeit zu verwenden; Realismus in der Kunst, d. h. sinnliche Motive, Connivenz gegen Parteiinteressen; Realismus in der Philosophie d. h. Atomistik und Stoffwechsel in der Naturwissenschaft und Naturalismus, Egoismus, Oekonomismus in der Geistwissenschaft; Realismus in der Religion d. h. Buchstabenglaube, Gedächtnißkram, Ceremoniendienst, Aberglaube an eine magische Kraft des geistlichen Amts, Werkheiligkeit. Ueberall ist der Realismus zum crassen Materialismus geworden.

3. Der Proceß innerhalb des Princips.

Die Idee ist in sich selbst thätig. Man hat diese Thätigkeit Proceß genannt. Wir haben diesen Namen beibehalten, allein wir haben schon angedeutet, daß er nicht nur im Sinn eines Geschehens, eines empirischen Verlaufs genommen werden muß, wie man gethan hat, wenn man Hegels Dialektik nur raumzeitlich verstand, sondern daß man unter Proceß die in dem Wesen der Idee selbst wurzelnde, absolute Thätigkeit zu verstehen hat. Die richtige Auffassung dieses Begriffs muß bei seiner vorerst nur logischen Bestimmung zweierlei abhalten, einmal die Einmischung der Idee Gottes und zweitens die Einmischung besonderer Ideen. Zweifelsohne werden die Grundzüge der logischen Idee sich auch in allen übrigen Ideen wiederfinden. Weil sie aber noch mehr, als nur das Logische enthalten, so wird dies selber leicht getrübt, wenn andere Ideen anders herangezogen werden, als um ein Beispiel zu geben. Jede Idee *individualisirt* den Proceß, der allen gemeinsam ist, nach ihrem besondern Inhalt. Gott, als die absolute Idee schlechthin, ist ohne alle Voraussetzung, während die relativen Ideen, um sie kürzlich so zu nennen, sich gegenseitig zur Voraussetzung machen. Niemand wird zweifeln, daß die organische Natur sich die unorganische, daß der Staat sich die Familie, daß die Kunst sich die Natur, daß die Philosophie sich die Religion voraussetzt.

Die Idee ist als Princip überhaupt autogenetisch, autonomisch, autarkisch, d. h. sie ist, was sie ist, durch sich selbst; sie folgt ihrem eigenen Gesetz; sie genügt sich selbst als eigener Zweck. Im Unterschiede von sich selbst wird sie zur Realität oder Idealität, während sie an und für sich die Einheit der Idealität und Realität ist. In ihrem Proceß ist sie a, die in allen ihren Acten *identische*; b, die in ihrer Identität sich ihr selber *entgegensetzende*; c, die ihre Entgegensetzung zur *harmonischen* Einheit dadurch auflösende, daß sie, indem sie ihren Unterschieden als Ursache *immanent* ist, zugleich als Zweck, Begriff oder Subject ihnen *transscendent* ist.

Werden diese Bestimmungen ihrer Wahrheit nach gedacht, so muß dies in ihrer Synthesis als Totalität geschehen; werden

sie dagegen als für sich selbstständige Principe isolirt und fixirt, so entstehen unvermeidlich Verfälschungen der Idee, die zu eben so viel falschen Systemen führen: das Princip der abstracten Identität, Dualität, Immanenz und Transscendenz. Da die hier einschlagenden Begriffe der Identität, des Unterschiedes, des Gegensatzes, des Widerspruchs, der Auflösung desselben, des Grundes, der Ursache und des Zweckes bereits in der Metaphysik abgehandelt sind, so ist es überflüssig, sie als solche hier noch einmal zu wiederholen und die Auseinandersetzung kann sich auf die Abwehr des Mißverstandes derselben innerhalb des Begriffs der Idee als Princip beschränken.

a) Jede Idee ist Einheit in sich und daher in allen ihren Bestimmungen identisch. Wie sie sich auch im Besondern und Einzelnen gestalte, so muß doch jeder ihrer Acte ihr allgemeines Wesen zum Inhalt haben. Jede Bestimmung der logischen Idee muß ein schlechthin allgemeiner und nothwendiger Begriff in der reinen Form des reinen Denkens sein. Hierin muß der erste ihrer Begriffe, der des abstracten Seins, mit dem letzten, dem Begriff des Systems, übereinstimmen. Jede Bestimmung der Idee der Natur muß eine in Raum und Zeit äußerliche sein, von der allgemeinen Materie an bis zum vollendetsten lebendigen Organismus hin. Jede Bestimmung der Idee des Geistes endlich muß die Nothwendigkeit der Freiheit zum Inhalt haben; in ihr muß das Selbstbewußtsein des einzelnen Geistes mit dem des absoluten Geistes identisch sein. So muß alles Wahre wahr, alles Schöne schön, alles Gute gut sein u. s. w.

Wird aber die Identität der Idee abstract genommen, wird also von dem Unterschiede derselben abgesehen, so verwandelt sich die Identität in Indifferenz, welche den Unterschied zu einem bloßen Schein, zu einer formellen Tautologie, zu einer nur quantitativen Differenz herabdrückt. Der Unterschied wird nicht frei, nicht wirklicher Unterschied, sondern er wird für einen Betrug der subjectiven Auffassung erklärt. Das ächte Identitätssystem ist das Eleatische, welches von der Identität des Seins alle Veränderung ausschloß. Das Spinozistische ist ihm ähnlich und Spinoza betrachtet den Unterschied der Attribute der Substanz nur als die zufällige Ansicht eines Verstandes außerhalb derselben,

eines intellectus extra substantiam, dem dieſelbe von dieſer Seite als Materie als res extensa, von jener Seite als Geiſt, als res cogitans, erſcheine, während ſie an ſich in beiden Beziehungen die identiſche ſei. Das Schellingſche Syſtem wiederholte im Culminationspunct ſeiner erſten Epoche unter andern Formen dieſe Auffaſſung, deren Irrigkeit wir ſchon öfter berühren mußten. Es kommt natürlich für ein Identitätsſyſtem darauf an, was als Princip deſſelben geſetzt wird. Darnach kann es ein abſtract logiſches, phyſiſches oder pneumatiſches ſein und jedes kann ſich wiederum noch weiter ſpecificiren. Wird z. B. ein phyſiſches Identitätsſyſtem aufgeſtellt, ſo kommt es abermals darauf an, ob es ein mechaniſches oder chemiſches oder dynamiſches iſt. Jedes hat ſeine Conſequenzen. Iſt es z. B. ein chemiſches, ſo kommt Alles auf die Beſchaffenheit des chemiſchen Stoffes an. Das Denken muß alſo auch in einem ſolchen gefunden werden. Recht witzig ſollte dies der Phosphor ſein, da dies Wort Lichtträger bedeutet. Als Couerbe 1834 der Pariſer Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Meinung zuerſt vortrug, ſagte Magendie (Vorleſungen über das Nervenſyſtem, aus dem Franzöſiſchen von Krupp, 1840, 2te Lief., S. 107): „Wenn die Behauptung dieſes Chemikers, daß eine mäßige Gabe Phosphor die erhabenſten Gedanken erzeuge, wahr iſt, ſo wird man einen Mann von Genie machen, wie man ein Wechſelfieber coupirt; mit einigen Granen Phosphor würde der Idiot geiſtreich werden; noch einige Grane und er wird durch die Erhabenheit ſeiner Gedanken Alles in Erſtaunen ſetzen.“ Die Deutſchen haben es dann nicht fehlen laſſen, dieſen Materialismus nachzubeten und ſich damit weit über das erſt vergötterte Schellingſche Identitätsſyſtem zu erheben vermeint, deſſen Pantheismus tauſendmal vernünftiger und geiſtvoller war.

b) Jede Idee als eine in ſich identiſche unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt. Der beſtimmte Unterſchied iſt der Gegenſatz. Sie ſetzt ſich alſo ſich in ſich ſelbſt entgegen, aber ſie widerſpricht ſich nicht. Ohne Gegenſatz würde die Idee eine todte, kraftloſe Einheit ſein. Nur durch ihn hat ſie Energie, zu deren Bezeichnung Hegel in der Logik gewöhnlich des Wortes Trieb ſich bedient, das, wie wir glauben, mißverſtanden werden kann, weil es doch hauptſächlich die inſtinctive Nothwendigkeit bezeichnete. Die Entgegenſetzung der Identität iſt das Kriterium, ob ein Princip auch

wirklich Idee ist und zugleich das Kriterium, die falsche Differenz der Identität zu entdecken. Die logische Idee enthält den Gegensatz des Denkens und des Seins als des Begriffs und seiner Realität; die Idee der Natur den Gegensatz der Materie und der Form; die Idee des Geistes den Gegensatz der Willkür und des Gesetzes. Diese Entgegensetzung der Idee ist das Princip ihrer Lebendigkeit und etwas ganz Anderes, als der Widerspruch. Der Vernunft ist die Unvernunft, der Natur die Unnatur, dem Geist die Unfreiheit als Widerspruch entgegengesetzt. Die Möglichkeit dieses Widerspruchs muß natürlich noch aus dem Wesen der Idee begreiflich sein, aber seine Wirklichkeit ist für sie nicht nothwendig, sondern wird im Gegentheil durch ihren Begriff von ihrer Realität ausgeschlossen. Dies ist eine unendlich wichtige Einsicht, welche das Studium der Philosophie gewährt. Die Entgegensetzung sehen wir überall in der Identität der Idee als das nothwendige Princip ihrer Gestaltung bis in ihre geringsten Unterschiede sich fortziehen, wie die Zahl gerade oder ungerade, die Linie gerade oder krumm, die gerade Linie horizontal oder vertical, die Achse der Körper eine gleiche oder ungleiche, das Recht dingliches oder persönliches, die Intelligenz theoretische oder praktische u. s. w. ist. Der Widerspruch hingegen ist kein constitutives Element der Idee, sondern gehört nur dem Zufall in ihrer Erscheinung an. Daß sie ihn kraft ihrer Einheit zu überwinden vermag, ist nicht sein Verdienst. Wir werden später darauf zurückkommen müssen und bemerken nur noch, daß in der Terminologie der Hegelschen Philosophie dadurch viel Verwirrung angerichtet worden, daß das in ihr beliebte Wort Negativität promiscue für Gegensatz und Widerspruch gebraucht ist.

Wird nun principiell statt der Entgegensetzung der Identität der Widerspruch gesetzt, so entsteht der Dualismus. Es werden zwei Principe gesetzt. Sollen sie wirklich Principe sein, so muß jedem Autogonesis, Autonomie und Autarkie zukommen und sollen sie einander ausschließen, so müssen sie sich widersprechen. Nur in diesem Fall kann von Dualismus die Rede sein. Aller Dualismus als principieller ist aber ein bloßer Schein, denn weder kann die Idee als absolute, noch kann eine Idee einer andern widersprechen. Die dualistischen Systeme ent-

stehen gewöhnlich aus einem Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß, das auf halbem Wege stehen bleibt, die Gedanken nicht ausdenkt und von der Erscheinung des Widerspruchs sich täuschen läßt, ihn für principiell zu halten. Oft entspringt der Dualismus auch aus theologischen Vorurtheilen, die auf die Philosophie übertragen werden. Der geläufigste Dualismus ist der des Guten und des Bösen, des Wohls und des Uebels, den wir nach seiner ausgeprägtesten aus der Zendreligion abstammenden Ausgestaltung den manichäischen zu nennen pflegen. Aber das Böse so wenig als das Uebel sind etwas Primitives, Ewiges, Substantielles, sondern sie sind nur etwas Secundäres, Zeitliches, Accidentelles. Wenn wir auch, wie früher bemerkt, von der Idee des Bösen reden, so ist es doch, wie wir Trendelenburg zugestanden, ganz richtig, daß dem Negativen in diesem Sinn die wirkliche Bedeutung der Idee nicht zukommt, sondern daß es nur als die Unidee, Afteridee gelten kann. Es ist zwar als Erscheinung äußerlich positiv, allein in sich ist es ohne allen positiven Gehalt. Es fristet sein Dasein nur durch sein Streben nach Vernichtung des Positiven, die es doch nicht als absolute erreichen kann, weil das Positive das ursprüngliche Sein ist, ohne dessen Priorität es selber unmöglich wäre.

Noch sei die Bemerkung gestattet, daß der neuere Sprachgebrauch das Wort Dualität auch in einem nicht dualistischen Sinn anwendet. Er versteht nämlich darunter nur die Entgegensetzung der symmetrischen Inversion, wenn die identischen Verhältnisse auf umgekehrte Weise sich darstellen, wie im Wechselwinkel, in den beiden Hälften des Kreises und der Kugel, im System der Winde auf der Nord- und Südhälfte der Erde, in welchem der Nordwind dort kalt, hier warm, der Südwind umgekehrt dort warm, hier kalt ist, die laterale Homologie im Bau der Wirbelthiere u. s. w. Die Bestimmung der einen Seite ist dann zugleich die der andern, welche die gleiche Form, nur in umgekehrter Lage, enthält. Man hat diese Dualität auch die Gegenähnlichkeit, auch Princip der Congruenz oder des Parallelismus genannt.

c) Als die in sich thätige Einheit, welche sich in sich entgegensetzt, nimmt die Idee die Extreme ihres Gegensatzes durch

ſich ſelber in ſich zurück und wird dadurch zum harmoniſchen Princip. Es iſt gar nicht lächerlich, ſondern ganz richtig, daß ſie in ſolcher Actuoſität die Einheit der Identität und ihres Unterſchiedes iſt, weshalb man ſie, um ſie von der abſtracten, unterſchiedloſen Identität zu unterſcheiden, auch die moniſtiſche genannt hat. Dies kann ſie aber nur ſein, wenn ſie, als Identität, ihren Unterſchieden immanent, als productiver Begriff derſelben aber ihnen transſcendent iſt. Die Idee läßt ihre Unterſchiede frei, ohne die Macht über ſie zu verlieren. Sie ſetzt ſich in denſelben; ſo iſt ſie ihnen als ihre Identität immanent; ſie hebt eben ſo ſehr die geſetzten in ſich auf: ſo iſt ſie ihnen als ihr productiver Begriff transſcendent, denn ohne ſich in ihnen geſetzt zu haben, würde ſie dieſelben auch nicht in ſich aufheben können.

Wer den Begriff des Weſens, des Zweckes und des logiſchen Begriffs richtig verſtanden hat, wird eine ſolche Beſchreibung der Idee nicht irrthümlich auffaſſen. Er wird einſehen, daß ſolche Ausdrücke, wie Immanenz und Transſcendenz, nicht im Stande ſind, den Begriff der Idee zu erſchöpfen und daß mit dem Pointiren des einen oder andern, als ob ſie ein Ultimatum der Speculation wären, keineswegs eine wirklich letzte Befriedigung gegeben iſt. Seit einigen Decennien wird bei uns dies Spiel getrieben. Immanenz und Transſcendenz ſind wieder die Schlagwörter geworden, an welche ſich die philoſophiſche Controverſe anheftet. Wir ſagen wieder geworden, denn es ſind vor der Hegelſchen Periode ſchon zwei andere geweſen, in denen Immanenz und Transſcendenz mit einander ſtritten. Die eine derſelben war die von Spinoza hervorgerufene Bewegung, als er im erſten Buch ſeiner Ethik, Propos. XVIII., lehrte, daß Gott die immanente, nicht aber transcente Urſache ſei, was er in einer weiteren Propoſition dahin erläuterte, daß in Gott Exiſtenz und Eſſenz identiſch ſeien. Von Gott als ſolchem wird dies Niemand leugnen. Wenn Gott ſich aber als Urſache verhält, wie dann? Gott, ſagt Spinoza, iſt die Eine Subſtanz. Er iſt die Urſache aller Dinge, die in ihm ſind. Außer Gott kann es nicht noch eine Subſtanz geben d. h. Dinge, welche außerhalb Gottes in ſich wären; Deus ergo, ſchließt er, est om-

nium rerum causa immanens, non vero transiens. Gott ist nach Propositition XXV. nicht nur Ursache, causa efficiens, der Existenz, sondern auch der Essenz der Dinge. Es folgen die weitern Consequenzen, bis Propositition XXXVII. ausdrücklich feststellt, daß der Wille nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige Ursache sei: voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Hier sehen wir den Begriff der substantiellen Causalität als Princip des Pantheismus insofern, als die Substanz nur als Ursache ihrer selbst festgehalten wird. In ihrem Wirken bewirkt sie immer und überall nur sich selbst und alle Dinge werden daher nach Spinoza nur von Gott zur Thätigkeit bestimmt: res ad operandum a Deo determinantur; was nur eine andere Formel dafür ist, daß sie nicht sich selbst bestimmen, sondern daß Gott sich in ihnen bestimmt. Consequent hört damit der Unterschied von Gott und Welt auf. Eine von Gott unterschiedene Welt existirt für Spinoza gar nicht. Eben so wenig ein von der Welt unterschiedener oder gar sich unterscheidender Gott. Sein Gott ist nur Realprincip, er ist nicht schöpferisch, denn zum Schaffen würde das Freilassen des Products als eines in sich seienden gehören. Im dritten Buch seiner Ethik, in der fünften bis siebenten Propositition, stellt Spinoza den neuen Begriff auf, der ihm allein möglich macht, zu dem Begriff des Affectes, der Knechtschaft und der Befreiung von ihr mit der ganzen großen Gesinnung zu gelangen, durch welche die Ethik von hier ab so viele edle Gemüther unwiderstehlich angezogen und mit mystischer Begeisterung erfüllt hat, nämlich daß jedes Wesen in sich zu beharren suche: omne ens in suo Esse perseverare conatur, neque ex se, sed externa negatione destruitur. Die Vollkommenheit eines Wesens besteht deshalb darin, daß es seine eigene Natur manifestirt und sich darin von keiner andern Natur beschränken läßt. Aber als Finalprincip will er dies doch nicht aufgefaßt wissen, sondern zuletzt soll in allen Dingen doch nur die Eine und gleiche Substanz. das immanente Causalprincip und die Liebe sogar, mit welcher wir Gott lieben, die Liebe Gottes zu sich selber sein.

Dies war die eine Bestimmung der Immanenz. Die zweite entsprang aus der kritischen Philosophie. In der Kritik der

reinen Vernunft, im Capitel vom reinen Gebrauch der Vernunft, in der Einleitung zur transſcendentalen Dialektik, unterſchied Kant die Transſcendenz und Immanenz in folgender Weiſe: „Die aus dem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringenden Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent ſein, d. i., es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von demſelben jemals gemacht werden können. Es wird ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich unterſcheiden.“ Daß Kant mit ſolcher Beſchränkung immer nur das theoretiſche Element im Auge hat, deſſen abſolute Auflöſung nach ihm Problem bleibt, wurde ſchon früher bemerkt, denn für die praktiſche Idee forderte er unbedingt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Er nannte daher die Ideen transſcendental, um ſie von den Verſtandesbegriffen zu unterſcheiden. Im zweiten Abſchnitt der Dialektik, von den transſcendentalen Ideen, ſetzte er den Begriff des Abſoluten für die Vernunft dahin feſt, daß ihr transſcendentaler „Begriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen gehn und niemals, als bei dem ſchlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten endige. Denn die reine Vernunft überläßt Alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht.“ „Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transſcendent, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſein muß, indem er ſich blos auf die mögliche Erfahrung einſchränkt.“ „Ich verſtehe, fährt Kant fort, unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transſcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft, denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcen-

dent und überfliegen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendenten Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee meint, ſo ſagt man, dem Object nach (als von einem Gegenſtand des reinen Verſtandes) ſehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie, als der Begriff eines Maximums, in concreto niemals kann congruent gegeben werden.“ Gleich darauf aber verſichert er, „daß die Idee der praktiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden kann.“ Denn „in ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee, ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Praktiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.“

Im Kantiſchen Sprachgebrauch iſt die Immanenz der Transſcendenz alſo nur für das Erkennen entgegengeſetzt. Immanenz heißt die Erkenntniß innerhalb der Verſtandesbegriffe, wie ſie die Erfahrung aus der Anſchauung möglich machen; Transſcendenz heißt das Hinausgehen des Vernunftbegriffs über die Erfahrung. Wird aber der Verſtand transſcendent, ſo fällt er in Paralogismen und Antinomien. Eine dritte Bedeutung hat das Wort Immanenz durch Hegel empfangen, welcher darunter die ſich ſelbſt fortbeſtimmende Continuität des Begriffs verſtand. Das Genetiſche im Erkennen nannte er immanente Deduction. (Logik III., S. W V., 1834, S. 13). Das Wort immanent wurde ein Lieblingsausdruck bei ihm, den er, dem äußerlichen Subjectivismus gegenüber, in den vielfachſten Beziehungen anwandte. Die Immanenz wurde jedoch von ihm nicht blos als die Selbſtbewegung des Erkennens, ſondern auch als die der Sache ſelbſt gefaßt und damit zu vielen Mißverſtändniſſen der Grund gelegt, ſofern man vergaß, auch der Transſcendenz der Idee ihr Recht zu geben.

Die Idee iſt nämlich als Begriff ihrer Realität immanent und transſcendent zugleich. Sie iſt ihr immanent, denn die

Realität wird ja durch die Idee ſelber geſetzt und kann alſo keinen andern Inhalt, als den Begriff der Idee haben. Sie iſt ihr aber nicht weniger transſcendent, denn als ihr Begriff unterſcheidet ſie ſich von ihrer Realität und läßt ſie relativ ſein. Sie bezieht ſich in ihrer Realität auf ſich ſelbſt, weil ſie in dieſelbe nicht blos identiſch übergeht, ſondern ſich in ihr ſich entgegenſetzt, alſo aus der Entgegenſetzung zu ſich zurückkehrt. Sie iſt als transſcendent die freie Einheit der Unterſchiede, in welche ſie als Realität ſich auseinanderſetzt. Die Realität enthält das Weſen der Idee, allein ohne daß dieſes ſchlechthin darin aufginge, da ſie eben ſo ſehr Begriff iſt. Die Idee iſt als Begriff das Prius ihrer Realität, denn ſie ſetzt ſich in ihr; ſie iſt aber auch das Superius ihrer Realität, denn ſie erſchöpft ſich nicht in ihr. Die Productivität der Idee iſt zwar Manifeſtation, nicht aber Exhauſtion ihres Weſens. Die Idee iſt unendlich und geht mit ihrem Begriff, den ſie ewig realiſirt, ewig über ihre Realität hinaus. Die Realität iſt dem Begriff adäquat, aber nur, indem ſie vom Begriff beſtändig hervorgebracht wird. Gewiß muß dieſer Begriff der Idee auch von der abſoluten Idee, von der Idee Gottes, gelten, allein gerade dieſer Begriff zeigt, in welche Verwirrung die Philoſophie geräth, wenn ſie nicht die verſchiedenen Geſtalten der Idee auseinanderhält und mit dem Logiſchen das Theologiſche vermiſcht, denn gewöhnlich eilt bei ſeinem Begriff die Reflexion ſofort zum Begriff der Welt und fragt nun, ob Gott derſelben immanent oder transſcendent ſei? Er iſt ihr immanent, denn als Schöpfer bringt er in ihr den Begriff der Welt hervor, den er ewig in ſich trägt und in welchem alſo auch ſein Weſen ſich manifeſtiren muß. Aber nicht weniger iſt Gott der Welt transſcendent, denn ſonſt ſchaffte er ſie gar nicht. Die Welt iſt eine von Gott in ihm unterſchiedene Realität, über die er, weil er ſie ſetzt, ewig übergreift. Wäre denn aber die Welt möglich, wenn Gott nicht in ſich ſelbſt Idee wäre? Die Idee der Welt iſt doch nicht unmittelbar mit der Idee Gottes identiſch, wie ein roher empiriſcher Pantheismus vermeint, ſondern Gott iſt, im Unterſchiede von der Welt, an und für ſich Idee. Er iſt an ſich ſelbſt die immanente Urſache ſeiner Exiſtenz, weil er der transſcendente Begriff der-

ſelben iſt. Er iſt nicht blos abſolute Subſtanz, ſondern er iſt das abſolute Subject, welches ſich als abſolute Subſtanz ſetzt. Doch wir wollen hier uns zurückhalten und, wie ſchon oben einmal, bemerken, daß jede Idee die gleiche allgemeine Natur zeigen muß. Die Idee der Pflanze iſt jeder Pflanze, iſt jeder Zelle derſelben immanent, weil ſie ihr als der Begriff der Pflanze zugleich transſcendent iſt. Wenn aber auch keine empiriſche Pflanze exiſtirte, ſo würde die Idee der Pflanze doch in der Idee der Natur exiſtiren, wie dieſelbe ewig in Gott Realität hat. Als daher z. B. unſere Erde noch eine glühende Maſſenkugel war, war ſie doch ſchon auf dem Wege, die Pflanze auch äußerlich hervorzubringen. Die Pflanze war ihr ſchon immanent, weil ſie ein ewiges Moment der göttlichen Idee der Natur iſt. Gott aber iſt nicht ſelbſt die Pflanze u. ſ. w.

Immanenz und Transſcendenz als abſtracte Gegenſätze ſind daher nicht wirkliche Immanenz und Transſcendenz. Dies ſind ſie nur als Momente im Proceſſe der Idee, die als Begriff ſich ihrer Realität einbildet, allein im Realiſiren, das von ihrem Begriff untrennbar iſt, ſich zugleich als freie Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität verhält. Mit der Immanenz allein iſt daher die Wahrheit ſo wenig erreicht, als mit der Transſcendenz allein, ſondern erſt mit der ihrer Realität als Begriff ſowohl immanenten als transſcendenten Idee. Die beſondere Form nun, in welcher die Idee ihren Begriff realiſirt, iſt die Methode.

Zweiter Abſchnitt.

Die Methode.

Blicken wir auf den geſammten Verlauf der bisherigen Entwicklung zurück, ſo hat er folgendes Reſultat ergeben:

Die logiſche Idee ſetzt das Denken unmittelbar als Sein. Das Denken, indem es ſich ſelbſt ergreift, erkennt ſich als Sein. Das Sein iſt ſeine erſte Beſtimmtheit. Das Sein iſt aber weſentlich Einheit mit ſich. Es iſt als Weſen Zweck.

Im Zweck tritt innerhalb des Seins das Denken als seine ideelle Bestimmtheit hervor, die als für sich seiende der Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist; hervor sich aus der Einheit dieser Momente zu ihrer Beziehung im Urtheil und von dieser Beziehung zur Vermittelung ihrer Realität im Schluß entwickelt. Der Begriff an sich entspricht dem Sein an sich, das Urtheil dem Wesen, der Schluß dem Zweck.

Wenn aber im Zweck die ideelle Einheit des Seins als die Wahrheit seines Wesens hervortritt, so im Schluß die reelle Einheit der Momente des Begriffs. Die Idealität des Begriffs erschließt sich durch ihre eigene Nothwendigkeit zur Realität. Als die Einheit seiner selbst und seiner Realität ist der Begriff Idee. Die Idee ist daher ihrem Begriff nach nur als seiend zu denken, sie ist Princip. Ein seinloser Begriff ist so wenig Idee, als ein begriffloses Sein. Aber als das durch seinen Begriff unbedingte Sein entwickelt sich die Idee in einer bestimmten Form. Diese Form ist ihre Methode. Insofern sie, was sie an sich ist: in dieser Form zur Totalität herausſetzt, wird sie zum System. Als System schließt die Idee sich mit sich selbst als absolutem Endzweck zusammen. Die Idee entspricht als Princip dem Begriff an sich, als Methode dem Urtheil, als System dem Schluß. Eben sowohl entspricht aber auch das Princip dem Sein, die Methode dem Wesen, das System dem Zweck.

Als Princip ist die Idee autogenetisch, autonomisch, autarkisch. Sie ist unbedingt. Sie würde dies aber nicht sein, wenn sie nicht die Einheit des Begriffs und seiner Realität wäre. Und sie kann nicht Idealrealismus sein, ohne sich hervorzubringen. Dieser Proceß geht von der Identität der Idee mit sich durch ihre Entgegensetzung gegen sich zur harmonischen Einheit fort, indem die Idee den Unterschieden, in welchen sie sich setzt, eben so sehr immanent, als ihnen, indem sie dieselben zugleich in sich aufhebt, transscendent ist. Immanenz ohne Transscendenz, Transscendenz ohne Immanenz sind nur einseitige Abstractionen.

Wir sind bemühet gewesen, diese Bestimmungen so deutlich als möglich auseinanderzusetzen. Wir haben erklärt, daß keine Idee, also auch nicht die Idee Gottes, von ihnen ausgenommen sein könne, daß man aber bei jedem Begriff, der als

Idee gelten ſoll, an ſeiner Entgegenſetzung ein Kriterium habe. Dieſe Entgegenſetzung iſt die Kraft der Idee. Die Idee der Sittlichkeit fordert z. B., wie Chriſtus ſagt, Schlangenklugheit und Taubenunſchuld. Dies iſt kein Widerſpruch, wohl aber ein Gegenſatz. Sittlichkeit exiſtirt nur, indem das ſittliche Handeln die Reinheit der Geſinnung mit dem Verſtand der Zweckmäßigkeit vereint. Um dieſe Einheit iſt es zu thun. Sie iſt die wirkliche ethiſche Idee, allein eben dieſe Einheit iſt nur als eine lebendige, productive. Sie iſt keine nur mechaniſche Verbindung, keine nur chemiſche Vermiſchung der an ſich guten Geſinnung und des klugen Verwirklichens, ſondern ſie iſt concrete Einheit, ſelbſtbewußte Innigkeit. Sie iſt die Klugheit des Gemüths, bewaffnet mit aller Kunſt des Jeſuitismus, ohne die Falſchheit deſſelben.

Ohne die Kraft ſolcher Entgegenſetzung würde die Idee nicht Idee, ſondern ein abſtracter Begriff, eine todte Allgemeinheit ſein, wie man ſie ſich oft genug vorſtellt und ſie in ſolcher Abgezogenheit auch wohl als die reine Idee verehrt, ſtatt ſie in der Realität ihres Begriffs zu faſſen. Strauß hat im Streit über den Begriff des Wunders gegen Bruno Bauer, als dieſer noch ein Vertheidiger der craſſeſten Orthodoxie war, in ſeinen Streitſchriften zur Vertheidigung ſeines Lebens Jeſu 1838, Heft III., S. 111, das Irrthümliche einer ſolchen falſchen Herabſetzung der Idee einmal mit treffender Satire dargeſtellt: „Allen bisherigen Poeſien, könnte man da z. B. ſagen, klebt die Beſchränktheit ihres Urſprungs von einzelnen Dichtern, die überdies beſondern Nationen, Zeiten, Bildungsſtufen, angehören, an; die Idee der Poeſie verlangt aber eine abſolute Verwirklichung, welche nur zu erreichen iſt, wenn ſie ohne Vermittelung durch ein dichtendes Individuum unmittelbar ſelbſt ſich Realität gibt. Die Menſchen als einzelne können ſich zur Hervorbringung dieſer höchſten Poeſie nicht productiv verhalten, nur die reine Empfänglichkeit kann die Menſchenwelt darbieten, und da nun die Empfänglichkeit für ein in Wirklichkeit tretendes Gedicht unmittelbar als Papier vorhanden iſt: ſo muß es nothwendig einmal dahin kommen, daß das abſolute Gedicht durch die Poeſie als ſolche ſelbſt, ohne Dazwiſchenkunft einer menſchlichen Hand, auf das empfängliche Papier geſchrieben wird.“

Das, was wir den Proceß der Idee in sich selbst genannt haben, ist der actus purus der Aristotelischen Philosophie, den Trendelenburg unter dem Namen der Bewegung aufgenommen, den Schelling in seiner zweiten Philosophie in so mannigfaltigen, oft höchst geistreichen Wendungen als das Sein, Seinkönnen, Nichtseinkönnen, Nichtnichtseinkönnen, Nichtandersseinkönnen beschrieben und den Schopenhauer als den Willen schlechthin proclamirt hat. Dieser absolute Proceß der Idee als des absoluten Princips in sich, im Zustand ihrer Involution, ist nun der Grund der Form, welche sie sich gibt, indem sie in den Zustand der Evolution übergeht. Im Verhältniß zur Evolution ist die Idee als Princip das Unmittelbare, die Methode aber die Form, in welcher sie sich zur Realität ihres Begriffs als die von dem Begriff durchdrungene Wirklichkeit vermittelt.

Hier kommen wir nun zu dem Punct, der für die weitere Entwicklung der Philosophie der logischen Idee und mittelbar also auch aller übrigen Zweige der Philosophie von der äußersten Wichtigkeit ist, denn, historisch genommen, hat sich in den Kampf um den Begriff der Methode das Schicksal der Hegelschen Philosophie zusammengedrängt. Hegel selbst mußte den in der Zeit ihm entgegenstehenden Systemen gegenüber den Begriff der Dialektik accentuiren. Die Schule folgte ihm darin und konnte nicht rasten, successiv alle Wissenschaften dialektisch zu revolutioniren. Sie kam endlich zu dem Extrem, das Wesen der Hegelschen Philosophie geradezu in die Methode zu setzen. Was aber die Methode eigentlich sei, wurde in diesem Kampf zuletzt sehr problematisch, denn die Schlagwörter, mit denen man, so lange sie den Reiz der Neuheit besaßen, sich forthelfen konnte, wie z. B. daß sie die Negation der Negation, daß sie immanente Dialektik sei u. dgl., hielten auf die Länge nicht aus.

Wie Hegel selbst die Methode in seiner Logik gefaßt habe, ist von uns nun zum Oeftern dargestellt und braucht also nicht wiederholt zu werden. Wir haben gegen seine Einmischung des subjectiven Erkenntnißprocesses in die Logik protestirt, weil derselbe der Psychologie anheimfällt. Die Idee ist zwar als Princip sowohl analytisch als synthetisch, sofern sie sich von sich unterscheidet und in ihrem Unterschied sich als Einheit erhält,

allein hiervon ist das analytische und synthetische Erkennen unterschieden. In meinem System der Wissenschaft 1830 habe ich daher zwar §. 248. die Analysis und Synthesis als Momente der dialektischen Methode erwähnt, das analytische, synthetische und dialektische oder speculative Erkennen aber erst §. 650. bei dem Begriff der theoretischen Intelligenz innerhalb der Psychologie vorgetragen. Ich stimme hierin mit Erdmann überein. Schon 1826 hatte Hinrichs, ohne über eine so große Veränderung Rechenschaft zu legen, in seiner Philosophie der Logik den Begriff der Methode von der Logik des Begriffs losgerissen und ihn ganz innerhalb des subjectiven Erkennens gehalten, das er als einen zweiten Theil unter dem Titel eines immanenten Denkens vortrug. Hegel und seine Schule schwiegen über diese auffallende Ausschreitung.

Wir wollen nun zunächst den Begriff der Methode im psychologischen Sinn durchgehen, um über das Verhältniß derselben zur dialektischen Methode, wie sie eigentlich in Hegels System angelegt ist, zur Klarheit zu kommen.

Die Methode als analytische und synthetische.

Das Erkennen als subjective Thätigkeit der theoretischen Intelligenz kann sich, ohne speculativ zu werden, nur auf doppelte Weise verhalten; es kann von dem Finden der ihm vorausgesetzten Welt ausgehen, den einzelnen Gegenstand, der sich ihm darbietet, in seine Unterschiede zerlegen und aus der Beschaffenheit und dem Verhältniß derselben einen Schluß auf das allgemeine Wesen machen, das in ihnen zur Erscheinung kommt. Dies ist das analytische Verfahren. Logisch genommen ist es in den Urtheilen und Schlüssen der Inhärenz und Induction enthalten und in ihnen ist es, daß die Logik des Begriffs schon den Weg verzeichnet, den das subjective Erkennen, bei irgend welchem Gegenstande, zu durchwandern hat, bis zur wahrscheinlichen Gewißheit der Wahrheit zu gelangen.

An dies Resultat knüpft der zweite Weg des Erkennens an. Es verwandelt die relative Allgemeinheit dadurch in eine absolute, daß es sie in der Form des logischen Begriffs behandelt. Es

geht von einer Definition aus, in welcher es den Gegenstand des Erkennens als einen allgemeinen Begriff setzt, den es, nach irgend einer Beziehung, in seine besondern Unterschiede eintheilt, aus welchen es dann andere Bestimmungen ableitet, von denen es den Beweis führt, daß sie durch die Vermittelung des Besondern mit der zu Grunde liegenden Allgemeinheit identisch sind. Dies ist das synthetische Verfahren. Logisch genommen ist es in den Urtheilen und Schlüssen der Relation und Modalität enthalten, in denen die Logik alle wesentlichen Bestimmungen der Deduction vom kategorischen bis zum apodiktischen Urtheil hin aufstellt.

Hierüber kann kein Zweifel sein. Wir bezeichnen daher auch die analytische Methode als die heuristische, aposteriorische, inductive, regressive, empirische; die synthetische als die constructive, aprioriſche, deductive, progressive, rationelle. Es sind das Alles Namen für die nämliche Sache. Die Franzosen unterscheiden sciences d'observation und sciences de raisonnement. Man sieht leicht, wie beide Methoden sich einander ergänzen, weil die eine vom Einzelnen durch das Besondere zum Allgemeinen, die andere vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen übergeht. Die analytische könnte nichts anfangen, wenn ihr nicht eine an sich synthetische Thatsache gegeben wäre; die synthetische nicht, wenn nicht die Analyse ihr den Inhalt zubereitet hätte. In der Form abstracter Regeln können beide Wege mit mehr oder weniger Weitläufigkeit dargestellt werden, aber mehr als diese beiden Methoden kann es für das abstrahirende und reflectirende Erkennen nicht geben. Ein wissenschaftliches Werk kann nur ein solches sein, welches ein Bewußtsein über seine Methode hat, ob dieselbe analytisch, synthethisch, oder ob sie positiv vernünftig, d. h. dialektisch ist. Jeder Gegenstand kann in einer dieser drei Methoden dargestellt werden. Methodische Entschiedenheit ist jedoch in der Bearbeitung der Wissenschaften viel seltener, als man glaubt und selbst durch die Bedeutung ihres Inhalts sehr wichtige und berühmte Bücher sind hierin oft von unerwarteter Rohheit. Die Mehrheit der Autoren sucht dem Stoff mit Beschreiben, Vergleichen, Definiren, Folgern, Erzählen, Vermuthen beizukommen, so gut es eben geht. Nur

die par excellence pädagogischen Schriftsteller sprechen unendlich viel und mit Pomp von den Methoden, um factisch desto mehr von ihnen zu abstrahiren.

Eine überaus geistreiche und lesenswerthe Schilderung der Analyse und Synthese hat H. Taine in seiner Schrift: les philosophes Français du XIX siècle, Paris 1857, Chap. XIII, p. 209—62 in einem Dialog zweier Philosophen Pierre und Paul gemacht. Was außer den durch die Natur des Begriffs bestimmten Methoden unter dem Namen der Methode existirt, ist nichts, als eine nach einer gewissen Rücksicht angenommene Manier. Die dogmatische Methode ist ein Aufstellen von Behauptungen ohne Beweis; die skeptische ein Bezweifeln des Dogmatismus nach gewissen Kategorien, welche die Alten Tropen oder Epochen nannten. Die eklektische oder combinatorische oder synkretistische ist ein Zusammenstellen des nach subjectiver Werthschätzung in einer Sphäre richtig Scheinenden. Die kritische Methode ist ein Zusammenstellen von Thatsachen oder Verstandesbegriffen nach einem abstracten Canon der Beurtheilung derselben, mit obligater Skepsis vermischt. Akroamatisch wird die Methode, als ein monologischer Vortrag im Allgemeinen, erotematisch oder katechetisch oder dialogisirend oder Sokratisirend im lebendigen Wechselverkehr mit den zu Unterrichtenden. Tabellarisch ist die Methode in collectiven Uebersichten überhaupt, synoptisch in coordinirten Uebersichten aller Theile eines Ganzen; scientifisch in methodischer Strenge, popular in Anbequemung an die Unterhaltungssprache; systematisch nach einer principiellen Ordnung, tumultuarisch oder fragmentarisch oder rhapsodistisch nach gar keiner Methode im zufälligen Durcheinander u. s. w. u. s. w., denn es ist kein Moment der Formseite der Wissenschaft, das man nicht unter dem Titel einer Methode hervorgekehrt hätte.

1. Die analytische Methode.

Das Erkennen verhält sich für sich als die Gewißheit seiner selbst, die sich auf irgend einen Gegenstand als einen ihm relativ unbekannten bezieht, dessen Wahrheit es erfassen will. Der Gegenstand wird also zum Problem. Um ihn zu erkennen,

muß er in ſeine Unterſchiede zerlegt werden, aus deren Combination das Reſultat erſchloſſen wird, welches den weſentlichen Begriff deſſelben enthält, ſo weit die gefundenen Beſtimmungen ihn möglich machen.

a) Das Problem. Gegenſtand der Analyſe kann Alles werden, denn das Erkennen iſt in ſeiner Möglichkeit unbeſchränkt. Um aber wirklich anfangen zu können, muß es ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand beſchränken. Er fordert oder poſtulirt einen ſolchen. Daß das Wort Poſtulat ſich nur auf das Praktiſche als eine axiomatiſche Vorausſetzung deſſelben beziehen dürfe, iſt eine unbegründete, nur aus einer gewiſſen Richtung der Kantſchen Philoſophie entſpringende Verengung ſeines Gebrauchs. Der Gegenſtand erſcheint dem auf ihn gerichteten Bewußtſein als ein gegebener, als ein Datum. Er iſt, wie wir im Deutſchen ſehr merkwürdig ſagen, indem wir Actives und Paſſives verbinden, eine Thatſache, die eben ſowohl eine für die Sinne äußerliche, als eine für die Intelligenz innere ſein kann. Das Nordlicht z. B. iſt eine ſinnliche, der Schmerz der Reue eine intelligible Thatſache. Das Erkennen muß den Gegenſtand als ſeine Aufgabe fixiren. Die Platoniſche Philoſophie nicht nur, auch die Ariſtoteliſche, bezeichneten das Gefühl der Intelligenz in dieſem Zurücktreten von dem Gegenſtande, der ihn aus der Gewöhnlichkeit heraushebt, als Verwunderung. Der Gegenſtand entfernt ſich von uns, erſcheint uns fremd und ſeltſam, reizt unſer Intereſſe, zu erfahren, was er eigentlich ſei. Jene Philoſophien erblickten daher ganz richtig im Verwundern nur den Anfang des Erkennens, der ſich durch die Verwirklichung deſſelben aufheben müſſe, um zu der höhern Stufe der Erkenntniß, zur Bewunderung, zu gelangen, die ein Product der vollbrachten Analyſe, der gewonnenen Einſicht, iſt. Das Verwundern iſt ein philoſophiſches Pathos, bei dem jedoch nicht ſtehen geblieben werden kann, wie es allerdings Menſchen gibt, die ſich darin gefallen, den Reiz des Staunens zu unterhalten, in Allem ein Geheimniß zu erblicken, aber nicht zur Entſchloſſenheit kommen, die Enträthſelung zu verſuchen. In der Verwunderung liegt der noch mit Neugier vermiſchte Anſtoß zur Analyſe; in der Bewunderung das Entzücken, welches durch die poſitive Erkenntniß

hervorgerufen wird. Jemand kann sich z. B. über die Figur des Kreises verwundern. Wenn er aber die Eigenschaften des Kreises, wenn er das Verhältniß des Diameters zur Peripherie, des Sinus und Cosinus, der Tangente und Secante, des Winkels im Halbkreise, der Gleichtheilung des Kreises u. s. f. erkannt hat, wie wird er da erst ihn bewundern! Die Wissenschaft ist der wahrhaften Bewunderung so wenig entgegen, daß sie im Gegentheil der tiefste Grund derselben ist. Wir sehen daher auch, daß selbst die popularisirende Naturwissenschaft oder die aufklärungssüchtigste Geschichtsforschung das Wunder, dem sie auf dem theologischen Gebiet widerstreben, in ihrem eigenen nicht los werden können und haben uns an Büchertitel gewöhnt, die von den Wundern des Sternenhimmels, der Polargegenden, der Infusorienwelt, der Photographie, von den Wundern der Assyrischen und Aegyptischen Bauwerke, von den Wundern Roms, der Tachygraphie u. s. f. sprechen.

b) Die Analyse und die Combination. Ist dem Erkennen ein Gegenstand gegeben, so muß es ihn, je nach seiner Eigenthümlichkeit, zu erfassen suchen. Für sinnliche Objecte treten hier die Sinne als Organe der Wahrnehmung ein, für seelische und geistige Phänomene das denkende Bewußtsein ohne Weiteres. Der Gegenstand ist unmittelbar, wie wir sagten, ein relativ unbekannter, ein Gegenstand überhaupt. Aus dieser Unbestimmtheit muß er zur genaueren Begrenzung dadurch erhoben werden, daß er in seine Unterschiede zerlegt wird, wie sie sich dem Bewußtsein als seine verschiedenen Seiten darbieten. Dies gibt lauter Urtheile der Inhärenz und Subsumtion. Sie eröffnen den Blick in die qualitative und quantitative Besonderheit des Objects und können mehr oder weniger vollständig gefunden werden. In ihrem primitiven Auffassen wird ein Durcheinander der verschiedensten Bestimmungen sich ergeben, denn es wird sich bald diese, bald jene hervorkehren und das Erkennen wird sie, um sie sich nicht entgehen zu lassen, ungesäumt ergreifen müssen. Soll nun eine Ordnung in sie gebracht werden, so müssen die Beziehungen aufgesucht werden, in denen sich eine Identität derselben zeigt. Die ähnlichen Merkmale, Prädicat, Eigenschaften oder wie man sonst sich ausdrücke, müssen zu Gruppen ver-

einigt werden. Dies ist ein großer Schritt, der jedoch noch nicht ausreicht, denn solche Kreise, die das Verwandte in sich sammeln, stehen zunächst mit gleichen Ansprüchen neben einander und machen eine weitere Sichtung des Unwesentlichen vom Wesentlichen, des Zufälligen vom Nothwendigen, des Singulären vom Particulären erforderlich. Erst hiermit wird ein tieferer Einblick gewonnen, denn es wird nun eine Beschreibung des Gegenstandes möglich, welche den Befund der Analyse in einem gewissen Zusammenhange darstellt. Die treffende Beschreibung ist die Grundlage aller Erkenntniß, denn sie schließt das Vergleichen der Bestimmungen des Gegenstandes in sich, durch welches die charakteristischen entdeckt werden, denen sich die unwesentlicheren unterordnen. Die Kunst solcher Beschreibung ist nur demjenigen Erkennen möglich, das schon an der Schwelle des Begriffs der Sache selbst steht. Sie wird oft viel zu gering angeschlagen.

c) Das Resultat. Ist der Gegenstand beschrieben, hat die Combination die von der Analyse des Gegebenen herausgestellten Gruppen zu einem Ganzen verbunden, so wird ein Schluß möglich, der aus den besondern Thatsachen, die sich vorgefunden haben, auf die allgemeine Natur des Gegenstandes als ihren Grund zurückgeht, wie die arithmetische Analytik die unbekannte Größe durch die Combination einiger bekannten Elemente zu ermitteln sucht. Das Resultat der analytischen Methode ist das Urtheil eines inductiven Schlusses, daß ein Subject mit diesen Prädicaten, seiner Allgemeinheit nach, dieser oder jener Sphäre zufallen werde. Je ausführlicher die Analyse hat sein können, je vollständiger also das syllogistische Material ist, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit des Resultates. Bei der sogenannten rationellen Induction, von der wir früher gehandelt haben, ist vollkommene Gewißheit möglich, weil der Gegenstand ein schlechthin einfacher ist In der logischen, arithmetischen und geometrischen Analysis ist dies der Fall. Sobald aber in das Concrete gegangen wird, z. B. in die astronomische Mechanik, tritt schon die Wahrscheinlichkeit mit ihren verschiedenen Abstufungen ein, weil sich der Calcul mit Näherungswerthen, mit Durchschnittsgrößen begnügen muß. Die Methode der kleinsten

Quadrate hat den Zweck, dergleichen festzustellen. Bei einer chemischen Analyse wird die Menge der zu berücksichtigenden Bestimmungen schon außerordentlich groß. Specifische Schwere, Cohäsion, Farbe, Geschmack und Geruch, Verhältniß zur Wärme, zur Luft, Electricität u. s. w. müssen gesondert werden. Ist dies geschehen, so muß die chemische Substanz mit andern chemischen Substanzen durch Reaction verglichen werden, um ihre Verwandtschaft zu entdecken. Dann wird ein Schluß möglich, ob die Substanz ein Metall, ein Salz, eine Säure, ein Gift u. s. w. sei. Gerade eben so, mutatis mutandis, verfährt ein Grammatiker, der einen Satz, ein Psychologe, der einen Charakter, ein Philologe, der eine Sprache, ein Kritiker, der ein Kunstwerk, ein Historiker, der eine Urkunde analysirt u. s. w.

Nun ergibt sich, weshalb die analytische Methode mit so verschiedenen Namen belegt werden kann, deren jeder ein Moment des Ganzen ausdrückt, denn sofern sie ein Problem aufstellt, ist sie heuristisch, inventorisch, skeptisch; sofern sie den Gegenstand durch Urtheile der Inhärenz und Subsumtion in seine verschiedenen Seiten zerlegt, ist sie empirisch und combinatorisch; sofern sie endlich auf den allgemeinen Begriff zurückschließt, der den wesentlichen Grund aller dieser besondern Thatsachen ausmacht, ist sie inductiv oder regressiv.

2. Die synthetische Methode.

Die analytische Methode beginnt von dem Einzelnen, sucht in ihm das Besondere auf und schließt von diesem auf das Allgemeine, das sich in demselben darstellt. In Verhältniß zu einer als Object vorausgesetzten Welt ist dies der unvermeidliche Gang des Erkennens. Er nimmt seinen Anfang von dem Gegebenen und geht zu dem Allgemeinen zurück, dessen Begriff es aus dem Besondern abstrahirt. Alle Erkenntniß des Concreten wird durch Analyse vermittelt. Aber das Erkennen vermag auch umgekehrt von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen fortzugehen. Es kann, als abstractes Denken, vom Begriff des Allgemeinen aus sich fortbestimmen. Psychologisch genommen, wird das analytische Erkennen immer dem synthetischen vorangehen.

Die Allgemeinheiten, mit denen die Analyse in ihrem Resultat endet, sind zwar, wegen ihres Ursprungs aus dem Einzelnen, noch keine unbedingten, allein die Synthese versucht es, sie in kategorische zu verwandeln, indem sie von ihrer inductiven Genesis abstrahirt und, wie man gesagt hat, gleichsam undankbar ihre Abkunft vergißt. Es ist dies der mehrfach besprochene Uebergang aus dem universellen Urtheil der Subsumtion in die immanente Allgemeinheit des kategorischen Begriffs. Diese Verwandlung ist nur durch die Selbstbestimmung des abstracten Denkens möglich, welches die elementare Einfachheit des Begriffs für sich festzuhalten vermag und die metaphysischen Kategorien wie die Momente des logischen Begriffs als seine aprioristischen Hebel in sich trägt. Das synthetische Erkennen geht von einer Bestimmung zu einer andern dadurch fort, daß es dieselbe durch Folgerung ableitet. Es bedarf daher a) einer Definition (ὁρισμος) seines Gegenstandes; b) einer Theilung desselben und c) einer Fortbestimmung des Besondern in seine weitern Unterschiede.

a) Die Definition. Die analytische Methode stellt zuerst ein Problem auf, dessen Lösung sie versucht. Die synthetische setzt von vorn herein einen bestimmten Begriff als einen kategorisch allgemeinen in der Form eines Satzes, der in seinem Prädicat zugleich eine Beschreibung und Erklärung des Subjectes gibt. Für das subjective Erkennen ist dieser Begriff ein analytisch vermittelter, aber als Anfang des synthetischen Verfahrens tritt er in der Form unbedingter Unmittelbarkeit auf, weshalb er auch Princip, Axiom, Fundamentalsatz genannt wird. Eine sogenannte Nominaldefinition ist nur eine Wortübersetzung; eine Realdefinition ist die Uebersetzung des Namens in die sachlichen Bestimmungen, in die objectiven Prädicate. Gute Definitionen zu finden, hat man mit Recht als einen Hauptzweck aller Wissenschaft betrachtet; gut aber ist eine Definition, wenn sie nicht diallelisch d. h. im Prädicat das Subject wiederholend, wenn sie nicht divisiv (definitio sit una), nicht negativ, nicht an accidentellen Momenten haftend ist. Sie wird dies Alles nicht sein, wenn sie dem Gegenstand, der ihren Inhalt ausmacht, adäquat ist und seinen Begriff deutlich ausdrückt. Aus einer solchen Definition lassen sich dann die weitern Bestimmungen durch

Folgerung entwickeln. Sie muß einerseits die nächst höhere Sphäre angeben, welcher der Begriff angehört, um durch das genus proximum eine zu große Verallgemeinerung zu verhüten; andrerseits muß sie die specifische Differenz feststellen, in welcher der Begriff zu andern Besonderheiten der nämlichen Allgemeinheit steht, damit die Begrenzung nicht einen zu engen Umfang erhalte. Es soll z. B. eine Definition des Säugethiers gegeben werden, so muß die nächst höhere Gattung dieses Begriffs in ihr hervortreten. Die Gattung überhaupt wäre das Thier, allein diese wäre zu weit; da nun das Thier entweder ein wirbelloses oder ein Wirbelthier ist, so ist diese letztere Bestimmung die nächste Allgemeinheit, unter welche es subsumirt werden muß. Das Säugethier ist ein Wirbelthier. Allein das Wirbelthier ist in sich selbst wieder ein verschiedenes. Was für ein Wirbelthier ist das Säugethier? Es muß also gegen die übrigen Arten seiner allgemeinen Gattung begrenzt werden. Es ist ein Wirbelthier, welches die befruchteten Eier in seinem Uterus sich entwickeln läßt und die lebendig gebarenen Jungen mit eigener animalischer Nahrung ernährt. In dieser Bestimmung muß, wenn sie dem Begriff des Säugethiers adäquat sein soll, Alles liegen, was denselben von den andern Wirbelthieren positiv unterscheidet und daher, wie wir oben sagten, zugleich eine Beschreibung und Erklärung sein kann. Der Fisch ist auch ein Wirbelthier, aber seine Eier überläßt er dem Zufall und die aus ihnen schlüpfenden Jungen mögen sehen, wie sie fortkommen. Einige Rochenarten gebären lebendige Jungen, ernähren sie aber nicht. Die Amphibien legen theils Eier, theils gebären sie lebendige Junge, sorgen aber nicht für sie. Der Vogel brütet seine Eier aus und sorgt für die Nahrung seiner Jungen; allein er sondert das Ei noch von sich ab, hat keinen Uterus und ernährt seine Jungen nicht mit eigenen Secreten. Aus jener Definition des Säugethiers ergibt sich also die specifische Differenz desselben. Würde sie aber mehr enthalten, so würde sie zu enge werden, z. B. wenn gesagt würde, daß nicht blos Ein Ei, sondern daß mehre Eier zugleich sich in der Wärmutter entwickeln können. Dies quantitative Moment gehört nicht in die allgemeine Definition, sondern fällt in die Besonderung des Säugethiers.

Hegel vermißt an der Definition, daß sie, in der Form des Satzes auftretend, den dialektischen Zusammenhang des Begriffs darzustellen vermögend sei. Man kann dies auch zugeben, allein man darf deshalb den Werth der Definition nicht unterschätzen, wie es von vielen Hegelianern zum Nachtheil der Wissenschaft geschehen ist. Der oberflächliche Verstand kann sich freilich mit schlechten Definitionen befriedigen, welche die oben aufgestellten Forderungen vernachlässigen, wie wir es in der ältern Periode der Französischen Philosophie finden, die jeden Augenblick fragte: qu'est ce que cela? und dann sich schon begnügte, wenn ein Subject mit irgend einem Prädicat als Antwort darauf erfolgte. Die gute Definition wird deshalb nicht überflüssig, im Gegentheil um so nothwendiger. Der Satz, in welchem die Definition erscheint, ist eine unumgängliche Form, denn er ist ja ein Urtheil und zwar ein kategorisches, welches die dem Subject immanente Allgemeinheit setzt. Ein bloßes Inhärenzurtheil ist so wenig, als ein bloßes Subsumtionsurtheil eine Definition. Auf ihnen beruht erst die bloße Beschreibung.

b) Die Eintheilung. Die Definition setzt den allgemeinen Begriff des Gegenstandes, bricht aber damit auch ab. Es liegt in ihr kein Trieb zu weiterer Entwicklung. Soll von ihr fortgegangen werden, so kann dies nur in hypothetischer Schlußfolgerung geschehen. Aus jener Definition des Säugethiers z. B. können sogleich eine Menge Consequenzen gezogen werden, die so lange als richtig gelten müssen, bis sie durch Thatsachen widerlegt würden. Es folgt aus ihr, daß die Eier innerhalb des Uterus befruchtet werden müssen, weil sie sich in demselben entwickeln; es folgt, daß das weibliche Thier ein besonderes Organ besitzen müsse, in welchem das Ei vom Embryo bis zur vollständigen Reife sich ausbilden könne; es folgt, daß dies Organ außerordentlich elastisch sein müsse, um dem wachsenden Thier Raum zu schaffen; es folgt, daß das neugeborene Junge sehr hilflos sein müsse, weil sonst die Eltern es nicht selbst zu ernähren brauchten; es folgt, daß das weibliche Thier zur Absonderung des Nahrungsstoffes für das Junge ein eigenthümliches Drüsensystem besitzen müsse, wie es allen übrigen Thierarten fremd ist u. s. w. u. s. w. Alle diese Begriffe ergeben sich aus

der Definition mit Nothwendigkeit. Würde jedoch in solcher Weise verfahren, so würde eine Consequenz neben der anderen herlaufen; das Durcheinander der Folgerungen wäre dann Gegenstück zu demjenigen der Bestimmungen, welche die analytische Methode bei der ersten Zerlegung ihres Objects darbietet. Was nun bei dieser die Sonderung der Prädicate in Gruppen, das ist bei der synthetischen die Eintheilung. Sie wird nach einem Grunde gemacht, den der Gegenstand selber enthalten muß, den jedoch der Verstand nur von Außen her auf den Begriff bezieht. Die Eintheilungen werden hier in der That nach irgend einem Theilungsgrunde, dem argumentum divisionis, gemacht. Sie können einen Gegenstand in seiner Ganzheit betreffen oder sich nur auf ein Moment derselben beziehen: divisio totalis sive particularis. Ist aber einmal ein Grund zur Theilung angenommen, so muß derselbe auch durchgeführt und nicht verlassen werden, zu einem andern überzuspringen: divisio sit una neque procedat per saltus. Die Eintheilung darf nicht von accidentellen oder doch zu untergeordneten Momenten ausgehen, weil dadurch nur unvollständige, kleinliche und verworrene Eintheilungen sich ergeben würden. Sie darf auch nicht zu weit oder zu enge sein und muß daher die Disjunction des definirten Begriffs enthalten, in welchem die besondern Momente sich selbst gegenseitig bestimmen. Es würde hier Alles zu wiederholen sein, was über die Disjunction und Division, über die Dichotomie, Trichotomie, Polytomie, früher schon gesagt worden ist. Ist die Eintheilung eine wirklich disjunctive, so ist sie auch eine vollständige, harmonische, in der Proportion ihrer Glieder symmetrische. Die Meristik, wie man die Wissenschaft von der Kunst der Eintheilung genannt hat, bemühet sich, in solchen Regeln den Begriff des Besondern zu beschreiben. Wird dies nun als ein Verschiedenes aufgefaßt, so muß die nur divisive oder partitive Eintheilung entstehen, welche da vollkommen berechtigt ist, wo es sich um die äußere Mannigfaltigkeit der Erscheinung handelt. Wird dagegen das Wesen der Sache von Innen heraus genommen, wie es sich als der bestimmte Unterschied einander sich ausschließende, in der Ausschließung sich wechselseitig ergänzende Glieder erzeugt, so ergibt sich die wahrhaft disjunctive Eintheilung, deren

Grund nicht eine der Sache selbst äußerliche Nützlichkeit, vielmehr ihre eigene Allgemeinheit ist, die sich selbst zu ihrem Unterschiede bestimmt. Wenn man von verfahlten, schiefen, unvollkommenen, schwankenden und künstlichen Eintheilungen warnt, wenn man feste, sichere, genaue, natürliche Eintheilungen fordert, so ist es immer die Disjunction, die man im Sinn hat, denn sie allein gewährt alle diese gewünschten Eigenschaften. Wir gewöhnen uns freilich an eine Menge von ganz unlogischen Eintheilungen, welche durch die Länge der Zeit, seit sie existiren, und durch die Breite des ausgedehnten Gebrauchs, der von ihnen gemacht ist, zu großen Autoritäten werden und uns zuletzt ganz natürlich erscheinen können.

Je einfacher ein Gegenstand ist, um so zweifelloser wird seine Eintheilung sein. Je vielseitiger, um so zweifelhafter, weil um so schwieriger. Die organische Natur ist daher ein vorzüglicher Streitpunct in diesem Betracht geworden. Wir haben uns an einer früheren Stelle über die Eintheilung derselben ausgesprochen und wollen nur zur Verdeutlichung des hier Gesagten Einiges nachtragen. Wir finden z. B. bei den Säugern bald die Extremitäten, bald das Gebiß zum Eintheilungsgrunde gemacht. Daß man auf diese gerade verfiel, hat seine Rechtfertigung darin, daß die Thiere sich durch ihre Extremitäten nach Außen hin selbstständig erhalten, sich damit bewegen und vertheidigen, durch ihre Zähne aber den Nahrungsstoff ergreifen und mechanisch zerkleinern, ihn für die weitere Assimilation vorzubereiten. Die Extremitäten hängen aber mit dem Gebiß auf das Innigste zusammen, denn mit ihnen bewegt es sich zu seiner Nahrung hin und, wenn es ein Fingerthier ist, bemächtigt es sich mit ihnen derselben. Nur sollte bei einer Eintheilung der Säuger das eine oder andere Princip durchgeführt werden, denn man würde sich schon über sein Verhältniß zu dem andern verständigen, da leicht einzusehen ist, wie der behufte Fuß mit breiten Kauzähnen bei Grasfressern, die bewegliche Kralle mit spitzen und scharfen Schneidezähnen bei Fleischfressern zusammenhängt. In der durch Burmeister in seiner Geschichte der Schöpfung aufgestellten Eintheilung von Pluraten, Ungulaten und Unguiculaten ist das Princip der Extremität consequent festgehalten. Wenn bei den Ungulaten eine

mal die Haut für die Pachydermata und dann wieder die Magengestaltung für die Ruminantia die Eintheilung begründen soll, so fällt dieselbe aus dem Princip heraus. Haut und Magen sind keine aus dem Begriff des Hufs sich als disjuncte Glieder ergebende Bestimmungen. Der Huf ist freilich auch nur eine hornige Umkleidung der Zehen des Thiers, aber er macht doch die Eintheilung der Vielhufer, Zweihufer, Einhufer möglich. Die Unguiculaten zerfallen wieder in Zeh-, Krallen- und Handthiere. Dies ist eine folgerichtige Theilung, die es möglich macht, in den Zehthieren die Edentaten, Beutelthiere und Nager glücklich als eine verwandte Gruppe zu vereinigen, während man sonst mit diesen Thieren sich in der größten Verlegenheit befindet. — Wie schwierig die Wissenschaft des Geistes in diesem Betracht sei, zeigt die Vergleichung der gänzlich verschiedenen Eintheilungen der Psychologie und Ethik, bei denen das Abspringen von dem an die Spitze gestellten Princip der Eintheilung so häufig ist, daß man den Wechsel von Bestimmungen, die aus der Natur, und von solchen, die aus dem Geist entnommen werden, kaum noch bemerkt oder gar entschuldigt; von solchen Eintheilungen gar nicht zu sprechen, bei denen man sich das Princip derselben gar nicht mehr zum Bewußtsein bringt, weil man, wie früher in Betreff derselben schon erwähnt, im Voraus auf die allgemeine Zustimmung rechnet. So bedenkt man gar nicht, daß die Eintheilung der Geschichte als alte, mittlere und neuere lediglich auf dem entfernteren oder näheren Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart beruht, also gar kein Princip eigener Unterscheidung gewährt und nur ganz relative Differenzen möglich macht. Theilt man die Geschichte in die Orientalische und Occidentalische, so setzt man an die Stelle der Zeit den Raum als argumentum divisionis, erreicht damit aber auch nur einen relativen Unterschied, denn für Amerika ist die Osthalbe, nach Europa zu, sein Orient, nach Asien zu sein Occident. Localisirt man das topische Princip noch mehr, so ergibt dies zunächst den Unterschied der Welttheile, also die Asiatische, Europäische, Afrikanische, Amerikanische Geschichte u. s. w. Das topische Princip wird zum geographischen. Alle diese Eintheilungen sind ungenügend, weil keine derselben das argumentum divisionis aus dem Begriff der Ge-

schichte selber entnimmt, sondern nur erst die Bedingungen derselben, Zeit, Raum, Bodengestaltung u. dgl. ergreift.

c) Der Satz, auch Lehrsatz, Theorem, Proposition genannt. Innerhalb der durch die Eintheilung gesetzten Grenzen der Glieder des Begriffs läßt sich wiederum durch Folgerung zu einer Menge von Bestimmungen gelangen. Es verhält sich damit nicht anders, als mit den Folgerungen aus der Definition überhaupt. Soll aber ein genauerer Zusammenhang unter ihnen gesetzt werden, so müssen sie sich selbst unter einander in der Weise bedingen, daß, wie man sich ausdrückt, der einfachere Satz dem zusammengesetzteren vorangeht. Hierin liegt der fortschreitende Gang, dessentwegen man die synthetische Methode auch die progressive genannt hat. Was ist aber das Einfachere? Es ist das Allgemeinere. Was ist das Zusammengesetzte? Es ist das Besondere und Einzelne. Die Bezeichnung desselben als eines Zusammengesetzten ist eigentlich eine barbarische, weil sie eine nur mechanische Verbindung enthält. Sie ist aber einmal recipirt und wird also beibehalten werden, zumal auch die analytische Methode umgekehrt als die Zerlegerin des Zusammengesetzten in seine einfachen Elemente beschrieben, daher der Synthesis die Composition, der Analysis die Decomposition zuertheilt wird.

Die synthetische Wissenschaft wird also in einer Reihe von Sätzen fortschreiten. Diese Sätze treten jeder für sich eben so unbedingt auf, als die Definition oder der Eintheilungsgrund. Sie müssen aber auf die in diesem liegenden Begriffe zurückgeführt werden, um zu beweisen, daß sie aus ihnen als Consequenzen entspringen. D. h. die Form der Unmittelbarkeit, welche der einzelne Satz für sich hat, soll aufgehoben und seine Vermittelung gesetzt werden. Dies ist es, was man Deduction und Construction nennt. Es ist, wie man sieht, nur ein anderer Name für Schließen. Genauer unterscheidet man den synthetischen Beweis von dem analytischen als die Demonstration und versteht dann unter Construction im engern Sinn den Nachweis der Mittelglieder, welche den Inhalt des Satzes mit dem fundamentalen Begriff verketten. Die synthetische Methode wird deshalb auch die geometrische genannt, im Hinblick auf

den Vorgang des Euklides. Es ist jedoch nicht nothwendig, daß das deductive Verfahren immer mit dem ganzen feierlichen Apparat der Construction in diesem Sinn auftrete. Behandelt es einen an sich trivialen Stoff mit demselben, so wird es pedantisch und Hegel hat die Ausschweifungen der Wolffschen Verständigkeit in seinen Lehrbüchern wohl zu benutzen gewußt, um die Aeußerlichkeit einer solchen Synthesis dem Lachen und der Verachtung preiszugeben. Aber von solchen Extremen muß man den wahren Gehalt der synthetischen Methode zu unterscheiden wissen; sie ist eine eben so nothwendige Form des Erkennens, als die analytische.

Die Ausführung der Methode sollte nun in der Synthesis von Satz und Satz derartig bestehen, daß sie eine Kette von Schlüssen darstellte. Weil aber die Consequenz zu machen dem reflectirenden Denken überlassen ist, so ermangelt die Methode einer immanenten Bewegung. Satz wird an Satz angeschoben. Soll ein neuer Begriff eingeführt werden, so wird er plötzlich mitten zwischen den Sätzen in der Form eines Axioms, einer Erklärung, einer Anmerkung, eines Sectariums, Scholions, Corollariums, Zusatzes u. dgl. aufgestellt. Diese verschiedenen Namen bezeichnen im Wesentlichen immer dasselbe. Es ist schwer, sie auf bestimmtere Differenzen zurückzuführen und oft versteckt sich in der Winkelexistenz eines Zusatzes eins der wichtigsten, weitgreifendsten Bestimmungen, vielleicht weil der kritische, instinctive Geist der Autoren hier freier vom Zwang der dogmatischen Paragraphen und der Etikette der Demonstration waltet, etwa wie auch Fürsten, wenn sie im Incognito auftreten und die Last des Ceremoniells abgeworfen haben, liebenswürdigere Menschen sind. Spinoza's Ethik gilt nächst den Euklidischen Porismen noch immer für das Musterwerk der synthetischen Methode. Man betrachte aber, wie er verfährt und man wird eingestehen müssen, daß die Nothwendigkeit des Beweises gar nicht eine so stringente ist, als wofür sie im Allgemeinen zu gelten pflegt. Er stellt z. B. im ersten Buch zu Anfang sechs Definitionen auf, in denen er den Begriff der causa sui, der Endlichkeit, der Substanz, des Attributs und Modus, endlich Gottes als einer aus unendlichen Attributen bestehenden Substanz aufstellt, wie er ihn versteht.

für spricht ausdrücklich in der ersten Person als Definitor: per causam sui intelligo id u. s. w. Zur sechsten Definition folgt die erste Explication, welche das absolute infinitum von dem in suo tantum genere finitum enthält. Diese Unterscheidung, die eine so große Rolle bei ihm spielt, hätte eben sowohl als eine Definition auftreten können. Nun folgen noch zwei Definitionen über Freiheit und Nothwendigkeit, so wie über die Ewigkeit, deren Begriff in einer Explication dadurch erläutert wird, daß er sie von einer wenn auch anfang- und endlosen Dauer in der Zeit unterscheidet. Man sollte nun glauben, daß jene acht Definitionen alle Voraussetzungen in sich schlössen. Es folgen aber plötzlich acht Axiomata, die sich eigentlich vor den Definitionen als die objectiven Grundsätze hätten erwarten lassen, von deren Wahrheit die Richtigkeit der Definitionen abhängt: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt; id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet u. s. w. Nun erscheint die erste Proposition: substantia prior est natura suis affectionibus. Demonstratio: patent ex definitione 3 et 5, nämlich als eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Substanz und ihres Modus. So geht es in starren Sätzen und Zurückweisen von ihnen auf die Definitionen und Axiomata fort bis zur achten Proposition: omnis substantia est necessario infinita, zu welcher Spinoza nämlich zwei Scholien fügt und im zweiten derselben zum ersten Mal sich in einem ausführlicheren Raisonement über die Nothwendigkeit ausläßt, daß dem Begriff der Substanz auch Existenz zukomme. Diese Scholien, wie nachher zu den Propositionen X., XI., XIII., XV., XVII., sind es, die recht eigentlich erst Leben in die Deduction bringen. Ohne sie würde Spinoza mit dem Gerüst der Definitionen, Axiomata, Propositionen, Demonstrationen nur ein sehr geringes Verständniß gefunden haben.

Mängel der analytischen und synthetischen Methode.

Die analytische wie die synthetische Methode sind nothwendige in der Natur des Bewußtseins wie in der des logischen Begriffs begründete Formen des Erkennens. Sie sind wirklich

unterſchieden, denn ſie ſind einander entgegengeſetzt. Sie haben daher auch zur Aufgabe der Wiſſenſchaft ein nothwendiges Verhältniß, denn dieſelbe kann weder der einen noch der andern entbehren. Die Analyſe verarbeitet das Gegebene durch Induction zu allgemeinen Begriffen; die Syntheſe prüft die Tragfähigkeit der allgemeinen Begriffe, von denen ſie ausgeht, durch die Deduction. Die Analyſe iſt die Methode der Unterſuchung, die Syntheſe die der Entwicklung. Jene ſucht die Frage zu beantworten, worin das Weſen eines Gegebenen beſtehe; dieſe ſucht den allgemeinen Begriff eines Weſens auszubeuten, indem ſie ſich der Conſequenz des Denkens überläßt. Jene geht vom Einzelnen durch das Beſondere zum Allgemeinen, dieſe vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen, wenn auch die Sprache, in welcher die Analyſe und Syntheſe zu reden pflegen, die logiſche Gliederung durch ihre eigenthümliche Terminologie verdeckt. Jeder Gegenſtand kann in der Form der einen oder andern Methode dargeſtellt werden. Welche Methode aber im beſtimmten Fall zur Anwendung kommen müſſe, hängt von der Indication der individuellen Situation des Erkennenden ab, die wiederum durch das Geſammtſchickſal der Wiſſenſchaft bedingt ſein wird, weil die Analyſe die Syntheſe vorbereitet und die Syntheſe, wenn ſie ſich erſchöpft hat, der Anfriſchung durch die Reſultate der aggreſſiven Analyſe bedarf, ja an den von ihr gefundenen allgemeinen Thatſachen die Bewährung oder Widerlegung ihrer Conſequenzen findet. Die Analyſe erobert die Gegenſtände der Erkenntniß, während die Syntheſe ſie ordnet. Die Mannigfaltigkeit, welche die Analyſe hervorbringt, würde ſich ohne die Syntheſe zuletzt in eine geſtaltloſe Vielheit zerſtreuen, und die Einheit, in welche die Syntheſe die Begriffe zuſammenfaßt, würde ohne neue Befruchtung durch die Entdeckungen der Analyſe zum einförmigen Kehrwieder verknöchern. Analyſe und Syntheſe müſſen in jedem Menſchen, in jedem Volke, in jeder Wiſſenſchaft mit einander wechſeln. Daß ein Individuum ſeiner Sinnesart noch mehr zu analytiſchen, als zu ſynthetiſchen Arbeiten geneigt ſein könne, iſt möglich. Daß aber ein Volk die Wiſſenſchaft nur analytiſch oder ſynthetiſch behandeln könne, iſt unmöglich. Wir begegnen jetzt oft dem Gemeinplatz, daß die Franzoſen Ana-

Typiker, die Deutſchen Syntheliker ſeien. Wer die Geſchichte der Wiſſenſchaft kennt, weiß, daß dieſe Auffaſſung nur eine relative Geltung für gewiſſe Perioden und für gewiſſe Gegenſtände hat. Wenn den Deutſchen nicht nur von den Romaniſchen Nationen, ſondern heut zu Tage ſelbſt von Deutſchen, nicht ſelten vorgeworfen wird, daß ſie dem Aprioriſmus der ſynthetiſchen Conſtruction zu ſehr huldigten und dadurch eine Menge von unhaltbaren Syſtemen begründeten, ſo ſoll zwar nicht in Abrede geſtellt werden, daß dergleichen von Zeit zu Zeit bei den Deutſchen ſo gut, als bei den Romanen vorgekommen, wie z. B. Engländer und Franzoſen in unſerm Jahrhundert eine Menge von apriorſtiſchen Socialſyſtemen conſtruirt haben, was die Namen eines Owen, Mackentoſh, St. Simon, Fourier, Leroux, Proudhon, Cabet, Blanqui, Baſtiat u. ſ. w. beweiſen, allein es iſt eine außerordentliche Beſchränktheit, die große Bedeutung ſolcher Verſuche des reinen Denkens deswegen zu mißachten, weil ſie auch Irriges und Verfehltes enthalten. Die Einheit der Wiſſenſchaft, ihr ſynthetiſches Element, iſt ſo unentbehrlich, als das Unterſcheiden der Unterſchiede in weitere Unterſchiede, ihr analytiſches Element. Wodurch anderes hat Humboldts Kosmos einen ſo großen Einfluß geübt und ſo viel Nachahmungen hervorgelockt, als dadurch, daß er alle Specialforſchungen der heutigen Naturwiſſenſchaft zu einer Geſammtanſchauung vereinigte? Humboldt hat keine auf Principien begründete Deduction gegeben. Er hat nur eine deſcriptive Syntheſe geliefert und den Anſpruch auf philoſophiſche Behandlung gefliſſentlich abgelehnt. Wenn er aber nicht als ein denkender Menſch eine Kritik der Thatſachen gemacht und ſie mit ſynthetiſchem Geiſt ſo geordnet hätte, daß die Einheit der Natur von den fernſten Nebelflecken des Himmels bis zum Leben der kleinſten Organismen hin hervortritt, ſo würde ſein Werk trotz aller Gelehrſamkeit keine Epoche gemacht haben. Die Erfahrung iſt nothwendig. Der Philoſoph darf ſie nicht vernachläſſigen, allein das Pochen auf die Erfahrung als Erfahrung, das Anhäufen von Thatſachen, das Analyſiren immer neuer Objecte, kann die Wiſſenſchaft nicht befriedigen. Sie bedarf eben ſowohl der Syntheſe und die Analyſe ſelber ſucht ja nach dem Allgemeinen als dem Reſultat ihrer Decom-

positiven. Die großen Analytiker in allen Wissenschaften haben die Gesetze zu finden sich bemüht, die den vielgestaltigen Erscheinungen zu Grunde liegen. Die apriorische Construction wird für sie, oft unbewußt, der Leitfaden, aus welchem heraus sie zur Aufstellung ihrer Probleme gelangen. Die Synthese entdeckt die Lücken der Erfahrung und treibt an, ihre Begriffe durch Erfahrung zu bestätigen. Wenn Platon den Staat als den Makrokosmus betrachtete, in welchem sich Alles wiederhole, was das Wesen der menschlichen Seele überhaupt ausmacht, wie sie in jedem einzelnen Menschen als Mikrokosmus existirt, so mußte er vergleichen. Der Platonische Timäos ist eine eben solche apriorische Construction der Natur als sein Staat. Wir kennen die Fehler und Irrthümer beider Werke, aber wir werden deshalb nicht den unendlichen Einfluß verkennen, den beide auf die Wissenschaft geübt haben und den sie auch, als die erste großartige und künstlerische Synthese in beiden Gebieten, ferner üben werden. Welch' ein idealischer Geist gehörte dazu, den Gedanken zu fassen, daß in der Natur, wie im Staat, dieselbe Idee, die Gerechtigkeit, walte! Welch' eine Fülle empirischer Kenntnisse forderte es, diesen Gedanken als ein System durchzuführen! Bei manchen apriorischen Constructionen ist die Schwierigkeit ihres Gegenstandes so groß, daß man gegen das Mißrathen derselben aus diesem Grunde billig sein sollte. Wir meinen namentlich die Constructionen der Weltgeschichte, die man kaum nennen darf, ohne nicht sofort mit Protest zurückgewiesen zu werden, als ob der Gedanke, in der Geschichte Vernunft vorauszusetzen, ein leitendes Princip in ihr zu finden, dem Irrenhause entsprungen sei. Was nützt uns aber alles Wissen von historischen Thatsachen, wenn die Einheit derselben, die in ihnen thätige Idee, uns unzugänglich bleibt? Kant's Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Herders Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, Fichte's Construction des gegenwärtigen Zeitalters, und Hegels Philosophie der Geschichte, enthalten mehr wirkliche Geschichte, als tausende von Compendien, welche die herkömmlichen, für gewiß angenommenen Facten mit stupider Begrifflosigkeit für das bloße Gedächtniß wiederkäuen.

Die analytische und synthetische Methode haben als einander entgegengesetzte die entgegengesetzten Vorzüge und Mängel. Die analytische geht von einer Voraussetzung aus, die ihr als eine Thatsache gegeben wird, sei dieselbe nun eine physische oder intellectuelle. Ihr Anfang ist insofern unfrei. Sie zerlegt sodann das Gegebene in seine Unterschiede, so weit ihr dies möglich ist, weshalb sie oft von den Mitteln der Stoffbewältigung abhängt, wie erst das Teleskop die Kenntniß der Doppelsterne, das Mikroskop die der Infusorien, die Vivisection die der pathologischen Anatomie, das Barometer die der Hypsometrie der Gebirge u. s. w. zugänglich gemacht hat. Die gefundenen Unterschiede müssen zu relativen Einheiten gruppirt werden, deren Aufstellung noch eine subjective und äußerliche ist, weil das Aufnehmen der Vergleichungspuncte von dem Erkennen abhängig und noch durch kein immanentes Princip geleitet wird. Verschiedene Analysen desselben Gegenstandes gewähren uns daher oft eine ganz verschiedene Anschauung, weil die Analytiker von abweichenden Gesichtspuncten ausgehen. Die Analyse zieht zuletzt ein Resultat aus den Thatsachen, welches den allgemeinen Begriff derselben enthalten soll. Aber dieser Begriff kann nicht apodiktische Gewißheit besitzen, weil die Induction nur ein approximatives Verfahren gestattet. Zweierlei pflegt hier sich häufig zu wiederholen. Einmal die Vernichtigung oder gar Widerlegung einer Analyse durch eine andere; sodann die Vernichtigung oder Widerlegung des Schlusses, der aus den ermittelten Thatsachen gezogen worden. In jener Beziehung lesen wir zwar oft genug von der vollständigen, erschöpfenden Analyse, die irgend ein berühmter Gelehrter von einem Gegenstand gemacht haben soll, allein gewöhnlich dauert es nicht lange, so erfahren wir, daß ein anderer Gelehrter eine noch genauere angestellt habe, welche ganz andere Ergebnisse ließe, weil jener erste Analytiker wesentliche Puncte übersehen oder nicht so gute Instrumente oder ein schlechtes Material gehabt habe oder im Act des Auffassens selber durch eine vorgefaßte Meinung verleitet sei. In zweiter Beziehung wird nachgewiesen, daß aus den als richtig zugestandenen Thatsachen ein falscher Schluß gezogen worden und daß der gerade entgegengesetzte der richtige gewesen sein würde.

Die ſynthetiſche Methode geht von Definitionen aus, die allgemein gelten ſollen, aber ſchon die Göthe-Schillerſchen Xenien meinten, daß nichts ſeltener ſei, als ein allgemein gültiger Satz, der auch allgemein gilt. Die Definition oder das Axiom ſoll als unbedingt angenommen werden. Es wird kein Beweis geführt, daß es ſich ſo verhält. Es iſt möglich, daß der Satz, von dem als einem unmittelbaren ausgegangen wird, wahr iſt. Daß er aber durch die Verſicherung oder Annahme, er verſtehe ſich von ſelbſt, nicht wahr wird, leuchtet ein. Er kann auch falſch ſein. Dann wird er zum πρῶτον ψεῦδος und damit zum Mutterſchooß einer Folge von Irthümern, denn er wird ein conſtantes Element aller von ihm abgeleiteten Beſtimmungen, die auf ihn als ihren Grund zurückgehen. Läßt man ſich die abſtracten Fundamente in den ſynthetiſchen Wiſſenſchaften gefallen, ſo muß man freilich die aus ihnen entſpringenden Conſequenzen zugeben. Sie ſind aber der Kritik zu unterwerfen und können nicht das Voraus beanſpruchen, geglaubt zu werden. Wenn Spinoza z. B. im erſten Axiom ſagt: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt; ſo muß man ſich durch die Dictatur eines ſolchen Satzes nicht einſchüchtern laſſen. Warum ſollte nicht der entgegenſtehende Satz wahr ſein: omnia, quae sunt, tam in se, quam in alio sunt? Es bedarf alſo der Unterſuchung der ſogenannten oberſten Grundſätze, der normirenden Definitionen, der leitenden Maximen. Je concreter der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft iſt, um ſo ſchwieriger wird es, eine Definition von ihm zu geben, die eine feſte und ausreichende Baſis gewährt. Niemand hat wohl eine tiefer dringende und geiſtvollere Darſtellung und Beurtheilung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode gegeben, als Hegel im dritten Theil ſeiner Logik. Wir wüßten nicht, welche Arbeit im ganzen Umfang der philoſophiſchen Literatur ihr den erſten Rang über dies Thema ſtreitig machte. Sie iſt es auch vorzüglich geweſen, welche den Credit der analytiſchen oder ſynthetiſchen Behandlung als einer für die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft zulänglichen erſchüttert und das Bedürfniß einer kritiſcheren und weitergreifenden Methode fühlbar gemacht hat, ſo daß ſelbſt principiell ſehr entſchiedene Gegner, Fichte, Weiße, Chalybäus u. A., hierin Zugeſtändniſſe gemacht haben. Hegel

hat in jener Exposition eine wenigstens Rücksicht auf die mathematischen und physikalischen Wissenschaften genommen und vornehmlich auch das Ueberflüssige gezeigt, innerhalb der analytischen Methode die Form der synthetischen anzuwenden, wodurch eine Schwerfälligkeit und Verwirrung erzeugt wird, die bis so weit gehen kann, daß zwar alle Nachtheile jeder Methode, aber keiner ihrer Vortheile sichtbar wird. — Ist also schon der Anfang der synthetischen Methode problematisch, weil er zwar ein kategorisches Urtheil sein soll, aber, da die Nothwendigkeit desselben nicht bewiesen ist, unmittelbar nur den Werth eines assertorischen hat, so ist auch der Fortgang ein äußerlicher, denn die Eintheilung wird ebenfalls nach einem Grunde gemacht, der allerdings in der Sache selbst liegen soll, allein eben so gut auch ein von Außen herangezogener sein kann. Wir haben über das Classificiren in dieser Hinsicht schon früher gehandelt. Der Gegenstand theilt nicht sich selbst ein; er wird eingetheilt. Er unterscheidet sich nicht aus sich heraus mit einfacher Nothwendigkeit, sondern er wird von dem Erkennen als einem intellectus extra substantiam, wie Spinoza sich ausdrückt, unterschieden. Ob in dem Grunde, nach welchem die Eintheilung gemacht wird, das Wesen des Gegenstandes ergriffen ist, oder nicht, erhellt nicht. Wo der Gegenstand selbst äußerlicher Natur ist, kann der Eintheilungsgrund auch nur ein äußerlicher sein, wie bei der Zahlenreihe, denn ob die Vierzahl oder Siebenzahl oder Zehnzahl oder Zwölfzahl u. s. w. als Grund ihrer Eintheilung angenommen wird, liegt nicht im Begriff der Zahl, die nichts als eine continuirliche Wiederholung des Eins in's Unendliche hin darstellt. Die Eintheilungen der Synthesis sind daher an sich um nichts nothwendiger, als die Gruppirungen der Analysis. Sie können, wie diese, treffend sein, aber sie geben so lange, als sie nicht strenge Disjunctionen sind, keine Bürgschaft. Sie sollen den Grund der Theilung in ihren Gliedern erschöpfen, aber sie beweisen nicht, daß sie es thun. Es geht ihnen, wie der Induction, die auch eine erschöpfende sein soll, aber nicht beweisen kann, daß die Vollständigkeit der Thatsachen, auf welche sie fußt, erreicht ist. — Innerhalb der Glieder der Eintheilung schreitet die synthetische Methode durch Deduction weiter. Sie nimmt, wie erwähnt, gewöhnlich

die Form zu, Lehrsätze aufzustellen und sodann den Beweis zu führen, daß der in ihnen enthaltene Begriff wahr sei, weil er auf den vorausgesetzten allgemeinen Wahrheiten und auf der Wahrheit der schon bewiesenen Sätze beruhe. In dieser Zurückbeziehung ist der Fortschritt der Methode zugleich ein Rückschreiten zu den Fundamenten. Es ist jedoch nicht nothwendig, daß die Deduction immer in der Starrheit dieser geometrischen Form erscheine. Sie kann auch als eine einfache Schlußfolge sich entwickeln. Das Euklidelsche Vorbild hat freilich den Synthetikern immer als Ideal vorgeschwebt, aber schon für die Elemente des großen Hellenischen Mathematikers hat ein Deutscher Mathematiker Reder das ganze Netz der Syllogismen, durch welche er bis zur Demonstration der letzten Sätze gelangt, in einer tabellarischen Uebersicht, gleichsam genealogisch, dargelegt, welche interessante Thatsache Krause (Die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 599) anführt. Reders Arbeit wurde 1806 von Riesert herausgegeben. Das Mangelhafte der synthetischen Methode besteht für das Erkennen im Isoliren der Bestimmungen unter der Form von Sätzen, deren Zusammenhang erst hinten nach gezeigt wird. Wenn die Definition den Inhalt, wenn die Division den Umfang des Begriffs angibt, so leitet der Lehrsatz (Theorem, Proposition) den Nachweis der Identität ein, worin das Einzelne und Besondere mit dem Allgemeinen steht. Dieser Nachweis erscheint aber als die That des erkennenden Subjectes, welches die Verknüpfung vornimmt. Sie ist keine immanente Bestimmung des Begriffs. Eben so ist die Folge der Sätze, die von einfachen zu immer zusammengesetzteren vorschreiten sollen, nur eine äußerliche subjective Anordnung, die aus einer ungefähren Schätzung des Verhältnisses der Sätze hervorgeht und daher in den verschiedenen Lehrbüchern synthetischer Wissenschaften, z. B. der Planimetrie, der Stereometrie, auch eine sehr verschiedene ist. Das synthetische Beweisen geht auf die in der Definition und Division gesetzten Prämissen zurück, indem es den Zusammenhang der Prädicate des Subjectes des Lehrsatzes mit ihnen vermittelt. Die Regeln für den Beweis, daß er in seiner Vollständigkeit nicht zu viel und nicht zu wenig beweisen dürfe und daß der Grund des Beweises vorzüglich beachtet werden

müſſe, ſind Unſchicklichkeiten für die Nothwendigkeit der Identität des Beſondern mit dem Allgemeinen. Die Unterſcheidung des Beweiſes in einen κατ' ἄνθρωπον und in einen κατ' ἀλήθειαν bezieht ſich nur auf die Darſtellung. Dieſer ſoll nämlich auf den vom erkennenden Subject ſchon als wahre Zugeſtandenen beruhen, kann daher ſo gut an Wahres als an Falſches anknüpfen, ſchränkt ſich aber gewöhnlich auf die Unmittelbarkeit des Thatſächlichen ein, wo er zur ſogenannten demonstratio ad oculos, zur Monſtration wird, wie der Naturforſcher den ſinnlichen Gegenſtand, den er behauptet, vorlegt, wie er das betreffende Experiment macht u. ſ. w. Der Beweis secundum veritatem enthält dagegen die eigentliche Demonſtration, die Vermittelung der Nothwendigkeit aus dem Begriff der Sache. Seinem Weſen nach iſt der Beweis direct als das einfache Zurückgehen vom Beſondern auf das Allgemeine; indirect oder apagogiſch als der λόγος παρὰ τοῦ ἀδυνάτου, der ad absurdum führt, ſoll er die Unmöglichkeit darthun, daß das Gegentheil der im Satz aufgeſtellten Behauptung wahr und wirklich ſein könne. Conſtruction im Allgemeinen nennt man auch die Deduction überhaupt; Conſtructiou im Beſondern ſollte nach Kant derjenige Beweis genannt werden, der zur ſyllogiſtiſchen Vermittelung noch das intuitive Element, zum Begriff die Anſchauung hinzufügt, wie dies in den Naturwiſſenſchaften und in der Aeſthetik möglich iſt. Weil nun die ſynthetiſche Methode von einer Beſtimmung zur andern nur äußerlich fortſchreitet, ſo bleibt ihr nichts übrig, als Vieles von dem, was ſie nicht in den Fluß der Deduction auflöſen kann, in der unorganiſchen Form von Scholien, Sectarien, Corollarien, Anmerkungen und Erklärungen zwiſchen die Lehrſätze zu verſtreuen.

3. Die genetiſche Methode.

Wenn die analytiſche und ſynthetiſche Methode in ihrer Einſeitigkeit relativ vollkommen berechtigte, in ihrem Verhältniß aber zum Begriff der Idee ungenügende ſind, ſo muß natürlich die Frage aufgeworfen werden, ob außer ihnen noch eine anderweite Methode möglich iſt? Dieſe Frage iſt durch Kant zum Mittelpunct der neueren Behandlung der Wiſſenſchaft geworden, denn

er wollte die entgegengesetzte Einseitigkeit beider Methoden auf und stellte den Begriff des analytischen und synthetischen Urtheils in den Vordergrund der Philosophie. Er kehrte sich eben sowohl gegen die formale Analytik in dem Humeschen Skepticismus, als gegen die formale Synthetik im Wolffschen Dogmatismus. Er erhob sich über beide durch den Gedanken einer Dialektik, welche den im Begriff des Erkennens selber liegenden Widerspruch enthüllen sollte, den unendlichen Inhalt der Vernunft in Formen zu fassen, welche dem endlichen Verstande angehören. Kant löste daher den Widerspruch nur subjectiv. Die Philosophie konnte bei seinen transscendentalen Bemühungen nicht stehen bleiben. Sie mußte den weitern Schritt zur objectiven Dialektik thun und die Einheit des Verstandes mit der Vernunft durchführen, indem sie das Negative als ein für das Positive selber nothwendiges Moment erkannte. Hierüber ist kaum wohl noch ein Zweifel. Eine bloße Doppelbehandlung desselben Gegenstandes, einmal in analytischer, sodann in synthetischer Form, wie die Krausesche Philosophie verfährt, kann zwar mit der einen Methode die Probe der andern machen und ist insofern höchst lehrreich, allein sie bleibt hinter den von Kant aufgestellten Forderungen zu sehr zurück. Daß die Analyse mit der Synthese nicht blos äußerlich sich verbinden könne, ist ebenfalls klar, denn als einander entgegengesetzt ist eine solche Verbindung unmöglich, wenn auch, wie erwähnt worden, analytische Darstellungen sich öfter äußerlich in das Gewand von Sätzen und Beweisen gekleidet haben, während sie von Aufgaben und Auflösungen hätten sprechen sollen. Eine höhere Methode, als die analytische oder synthetische, könnte also nur eine solche sein, in welcher das analytische und synthetische Element als Einheit gesetzt wären.

Wie ist dies denkbar?

Die Analyse geht von der Voraussetzung eines Gegebenen, die Synthese von der Voraussetzung eines allgemeinen Begriffs aus.

Die Einheit dieser doppelten Voraussetzung ist, nichts vorauszusetzen, als die Einheit der Idee.

Die Voraussetzungslosigkeit ist nur eine negative Bestimmung, welche das Erkennen erst von jeglicher Gebundenheit durch ein Concretum oder Abstractum frei macht. Um anfangen zu

können; sodaß es einer Position. Diese ist der Begriff der Idee selber, die sich als die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität setzt. Die Idee setzt sich nichts Anderes, aber sie setzt ihren Begriff seiner Realität, sie setzt sich ihr selber voraus. Ihre Voraussetzungslosigkeit ist nicht die Abgeschmacktheit eines nihilistischen Purismus, der sich im Vacuum absoluter Bestimmungslosigkeit gefällt, sondern das Ausschließen jeder ihr fremden, nicht durch sie gesetzten Bestimmung. Die Idee fängt von sich an. Sie ist das Positive. Für das subjective Erkennen erscheint diese Freiheit der Idee in der Form absoluter Abstraction von allem Andern, denn ohne Denken ist es natürlich unmöglich, zur Wissenschaft zu gelangen und die Darstellung der Wissenschaft kann auch nur von demjenigen gegeben werden, der sie schon besitzt. Der Darstellende kann in der ersten Person sprechen: ich setze nichts voraus; ich fange mit der absoluten Position an; ich setze die Idee als die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität. Dies ist gleichgültig, denn es kommt auf den Inhalt an, den er ausspricht.

Der zweite Punct der Methode betrifft den Fortgang. Die analytische setzt ihn durch Auffassen der Unterschiede ihres Gegenstandes, wie sie dieselben findet; die synthetische durch Bestimmungen, welche sie aus dem vorausgesetzten Princip ableitet.

Die Einheit dieser Entgegensetzung kann nur darin bestehen, daß die Idee sich in jedem ihrer Momente analytisch-synthetisch zugleich verhält: analytisch, sofern sie sich von sich unterscheidet, synthetisch, sofern jeder Unterschied sie als Einheit zum Inhalt hat. Die Idee bleibt in den Unterschieden, zu welchen sie sich auseinanderlegt, Beziehung auf sich und continuirt sich als ihre Identität durch ihre Mannigfaltigkeit. Sie entwickelt sich zu ihren Unterschieden und verhält sich in der Position derselben negativ gegen ihre Einheit, nimmt aber negativ die Unterschiede in ihre Einheit zurück und erhält damit die Position derselben. Die Bestimmungen werden also nicht äußerlich gesetzt und äußerlich verbunden, sondern die Einheit geht selbst in den Unterschied als den ihrigen und der Unterschied geht selbst in den Unterschied als den seinigen über, ohne aus der Einheit herauszugehen.

Der dritte Punct der Methode betrifft das Resultat. Die analytische faßt es in eine Abstraction aus dem Gegebenen zusammen; sie geht vom Einzelnen zum Allgemeinen als dem Grunde desselben zurück. Die synthetische erblickt es in dem Beweise, daß die besondern Bestimmungen, zu denen sie vorschreitet, Folgen der allgemeinen, ihnen vorausgesetzten Basis sind.

Die Einheit der Analyse mit der Synthese kann sich hier nur darin ergeben, daß der Progreß zugleich Regreß, der Regreß Progreß ist. Wäre die Idee nicht freie Einheit, die sich von sich selbst unterscheidet, so wäre es nicht möglich, daß sie, indem sie sich entwickelt, mit ihrem Anfang sich auf ihr Ende vorwärts, mit ihrem Ende sich auf ihren Anfang rückwärts beziehen könnte. Sie thut dies aber nicht blos als Anfang und als Ende, sondern sie thut es in jedem Punct ihres Processes. Die Erscheinung der Idee kann eine Reihe von Entwicklungsstufen darstellen, in denen sie sich von ihrem Anfang entfernt, aber nur, um ihn in sein Ende zu vertiefen. Die Vollendung, die als letztes Resultat sich ergibt, darf nicht von ihrer Vermittelung losgerissen werden. Sie ist an sich schon im Anfang, sie ist in jedem Moment des Fortganges zur Mitte und greift mit dem erreichten Endgliede wieder in das erste zurück. Jedes Moment ist also, als Unterschied der Einheit, eine besondere Bestimmung derselben; es ist analytisch. Aber zugleich ist es die Einheit, welche sich in dem Unterschiede eben sowohl setzt, als über ihn hinausgeht; das besondere Moment ist also von dieser Seite synthetisch als eine Bestimmung der inneren Identität aller Unterschiede.

Wir nennen eine solche Entwicklung genetisch, weil sie die Genesis der Bestimmungen enthält. Jede ist, was die Einheit an und für sich ist, als besondere Totalität, aber jede ist in Verhältniß zur absoluten Einheit der Idee nur ein Moment derselben. Sie wird, was sie ist, nur durch die Vermittelung aller übrigen, allein sie selber vermittelt ihrerseits auch alle übrigen. Sie ist also einerseits Resultat, anderseits Grund, denn sie muß, indem sie gesetzt wird, sich selbst setzen. Sie wird gesetzt, sofern alle übrigen Momente der Idee sie bedingen; aber sie setzt sich

selbst, denn sie hebt dieselben in sich auf, indem sie zugleich eine andere, nur ihr gehörige Bestimmung hervorbringt. Sie ist, was sie ist, nur durch sich und insofern unmittelbar selbstständig; aber daß sie diese Eigenthümlichkeit als die ihrige setzt, würde zugleich unmöglich sein, wenn sie nicht eben sowohl durch die Concurrenz aller übrigen hervorgebracht würde. Das Werden einer Bestimmung muß daher in der genetischen Methode nicht als eine zeitliche Succession, sondern als ein ideelles aufgefaßt werden, obwohl es möglich ist, daß die Momente der Idee auch als Erscheinung in der Zeit einander folgen und obwohl es unmöglich ist, in der Darstellung der Wissenschaft sie in anderer Form, als in einem Nacheinander zu entwickeln, welches die einzelnen Momente aus einander hervorgehen läßt.

Hier ist es, wo sich die größte Schwierigkeit ergibt. Die Wissenschaft soll anfangen. Die erste Bestimmung, in welcher sich die Idee setzt, kann noch nicht den absoluten Begriff derselben nach seiner Totalität enthalten, denn dies ist erst in der letzten möglich, welche der productive Grund aller ihr vorangehenden, einschließlich der ersten, ist. Allein die erste Bestimmung muß doch schon eine positive, schlechthin nothwendige sein, ohne welche die Idee nicht gedacht werden kann. Wie ist es nun möglich, von der ersten zur zweiten überzugehen? Analytisch würde das subjective Erkennen eine zweite Bestimmung in dem gegebenen Object suchen; synthetisch würde es aus dem an die Spitze gestellten allgemeinen Begriff einen besondern folgern. Genetisch soll die Idee sich selbst zu ihren Unterschieden bestimmen. Wie kann sie dies? Sie kann es nur dadurch, daß jedes Moment aus sich das nächste als den ihm immanenten Gegensatz hervorbringt, denn sonst würde von einer Genesis doch wohl nicht die Rede sein können. Das schlechthin erste absolute Sein ist allerdings Gott. Für seinen Begriff existirt kein genus proximum als ein Realgrund; aber in der Wissenschaft bilden die Begriffe einen Kreis und Gott, der absolute Geist, ist dies nur dadurch, daß er sich selbst als die absolute Vernunft, als auctor rationis, weiß. So geht denn die speculative Theologie als Schluß des Systems wieder in den Anfang, in die logische Idee, über.

Die Darſtellung der Wiſſenſchaft kann natürlich dieſen Uebergang nur ausſprechen. Sie kann nur ſagen, daß die Idee ſich aus dieſer Beſtimmung zur nächſten als der entgegengeſetzten fortbewegt, denn ſie hat kein anderes Mittel, als die Sprache, den Gedanken zu vergegenſtändlichen. Der Begriff der Wiſſenſchaft iſt die Sache ſelbſt, aber in ideeller Form. Sonſt wäre es nicht die Wiſſenſchaft, um die es ſich handelte. Die Entgegenſetzung iſt aber eine gegenſeitige, weil ſie in der Einheit der Idee ſich aufhebt. Sie iſt alſo kein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee, ſondern ſie iſt negativ und poſitiv zugleich nur in dem Verhältniß zu der ſie bedingenden und zu der von ihr bedingten Beſtimmung. Sie hat den Grund ihrer Exiſtenz in ihrem Prius und ſie wird der Grund der Exiſtenz ihres Posterius. Sie iſt aber nicht blos progreſſiv Grund, wie in der ſynthetiſchen Methode, ſondern ſie iſt es auch regreſſiv, wie in der analytiſchen, denn ohne die concrete Einheit der totalen Idee als des abſoluten Grundes würden alle dieſe Stufen nicht möglich ſein. Das Begründen iſt eine Doppelbewegung und hat alſo genetiſch eine Doppelbedeutung. Einmal begründet der abſtractere Begriff den concreteren; ſodann aber begründet der concretere Begriff den abſtracteren; der abſtracte hebt ſich zum concreten auf. Jener enthält die reale, dieſer die ideale Begründung in ſich. Dies Verhältniß hat man auch, wie z. B. Chalybäus in ſeiner Wiſſenſchaftslehre, die teleologiſche Methode genannt. Andere die organiſche. Es iſt daſſelbe, was die Wiſſenſchaft der Natur und die Sprachwiſſenſchaft jetzt Entwicklungsgeſchichte genannt haben. Die Idee als Selbſtzweck iſt das productive Princip, welches in der geſetzmäßigen Folge der Momente thätig iſt, wie Ariſtoteles zuerſt in dem Gedanken der Entelechie erkannte und zuerſt in ſeiner Pſychologie ein Beiſpiel dieſer Methode an einem concreten Gegenſtande gab, indem er zeigte, wie die Seele überhaupt als *θρεπτικὴ* die ernährende, empfindende und denkende in der Weiſe ſei, daß die empfindende auch die ernährende, die denkende ſowohl die ernährende als auch empfindende ſei. Die höhere Seele enthält das Weſen der gegen ſie niedrigeren Seele in ſich. Sie verhält ſich zu ihr als Zweck. So haben wir die Geogenie,

die Embryogenie, die Pathogenie u. s. w. behandelt. Man wird die Reflexionsausdrücke, da sie relativ sind, bei der Beschreibung des genetischen Processes oft durcheinanderwerfen. Der eine wird dasselbe Verhältniß formal nennen, was ein anderer real nennt. Der Zweck ist aber der als Ursache thätige Begriff; er ist ideal und begründet durch seine Idealität das Reale. Er ist in sofern der wahrhaft reale Grund. Bleibt man hingegen bei dem Begriff der Bedingung stehen, so erscheint sie in Verhältniß zu dem Bedingten als der Realgrund seiner Existenz, ohne welchen diese sich nicht realisiren könnte. Pflanzenfresser setzen Pflanzen voraus; diese sind die Bedingung ihrer Existenz, aber das pflanzenfressende Thier verwandelt die Realität der Pflanze für sich in ein bloßes Mittel.

Das eine Moment kommt deshalb zum andern nicht blos als eine Ergänzung hinzu, die von einem Mangel desselben gefordert würde, obwohl wir uns nicht selten auch dieser Sprechweise bedienen werden. Faßt man die genetische Methode nur in solcher Weise auf, so gewährt sie keine immanente Fortbestimmung des Begriffs, denn es wird dann nur von Außen her ein Moment an das andere, wie in der Synthesis, herangeschoben und zwar, weil das subjective Erkennen aus dem Vorhandensein und der Kenntniß des Supplements auf die Mangelhaftigkeit der vorgängigen Bestimmung schließt, denn wenn das Supplement nicht schon bekannt wäre, dürfte es problematisch sein, ob es aus dem Begriff des zu ergänzenden Momentes postulirt werden würde. Vielmehr muß das Andere, zu welchem fortgegangen wird, die eigene, positive Fortbestimmung der Idee sein. Der Unterschied muß in dem Begriff als sein Anderes an sich enthalten sein. Nur so wird er zu einer Stufe der Entwicklung. Der Progreß des genetischen Processes ist daher nicht eine abstracte Linearbewegung, obwohl er für die Darstellung auch als eine Reihe erscheint, sondern er ist eine Kreisbewegung als ein Kreis von Kreisen, als eine Spirale, wie der Planet eine continuirliche Curve beschreibt, indem er sich um sein eigenes Centrum und um das der Sonne und mit dieser um das des Universums bewegt, ein Kreis von Kreisen! Hegel hat sich, um das Eigenthümliche der positiv dialektischen Methode

zu bezeichnen, des Ausdrucks der Manifestation bedient. Er wollte damit die Verwechslung der Dialektik mit einer bloßen Construction von These, Antithese und Synthese verhindern, denn obwohl diese Bestimmungen in der Dialektik enthalten sind, so ist doch der große Unterschied, daß sie in ihr nicht bloß gesetzt werden, sondern daß sie nur Momente der Selbstbewegung des Begriffs sind, die in jedem Punkte der Idee existiren. Der Begriff der Idee wird durch seine eigene Enthüllung offenbar. Er manifestirt sich in jedem Moment, denn jeder ist relativ Actualität, aber jeder manifestirt den Begriff auf seinem besondern Standpunkt und die ganze Wahrheit ist auch nur das Ganze der Idee. . . . . .

Daß nun Gott das schlechthin Absolute sei, leugnen wir nicht, behaupten aber, daß der Begriff Gottes als der absolute Begriff der absoluten Idee für das Erkennen erst das Resultat der gesammten Wissenschaft sein könne. Der Begriff der Vernunft, der Natur, des menschlichen Geistes ist die Vermittelung für den Begriff Gottes als des absoluten Geistes, obwohl er der Grund ist, durch welchen die Existenz der Vernunft, der Natur und der Geschichte realiter vermittelt wird. Man macht es der Hegelschen Philosophie zum Vorwurf, daß sie nicht mit dem Begriff Gottes sogleich anfängt. Wenn man diesen Begriff habe, so könne man zur Schöpfung der Natur u. s. f. weiter gehen. Man bedenkt bei solchen Einwürfen nicht, daß, um den Begriff Gottes beschaffen zu können, alle metaphysischen und logischen Begriffe nothwendig sind. Diese wenigstens müssen alle schon vorausgesetzt werden. Die speculative Theologie ist die höchste aller Wissenschaften, in welche alle andern münden. Die Hegelsche Philosophie beginnt als System der Wissenschaft mit dem Begriff der logischen Idee im abstracten Elemente des Denkens. In dieser Wissenschaft beginnt sie abermals mit dem Begriff des Seins, das also in dieser Sphäre nur eine ideelle Existenz hat; sie fängt aber nicht mit einem Sein oder mit dem Sein an, sofern darunter eine Substanz oder gar die göttliche Substanz subintelligirt würde; weil man ihr jedoch dies unterlegt, so bereitet man sich damit das Vergnügen, über ein Sein zu spotten, das sofort wieder zu Nichts werde. Man nimmt die genetische Methode im Sinn eines

materiellen Werdens und wendet dann gegen sie ein, daß das Höhere nicht aus dem Niederen hervorgehen, wohl aber das Niedere ohne das Höhere existiren könne. Nach der Hegelschen Methode müsse man denken, daß der Geist aus der Natur, die Natur aus dem abstracten Begriff hervorgehe, während doch das Denken keinen Grashalm hervorbringen und die Natur den Geist nicht erzeugen könne. Hegel unterscheidet aber die Manifestation des Begriffs von der causalen Vermittelung. Die logische Idee kann zwar ohne die Natur und ohne den Geist als das absolute Abstractum für sich gedacht, nicht aber die Natur ohne die logische Idee oder der Geist ohne sie und ohne die Vernunft begriffen werden. Vernunft und Natur sind nur Momente des Geistes. Wäre die Hegelsche Methode in dem Sinne falsch, als man sie oft schildert, so müßte die Ordnung, in welcher die Wissenschaften sich im gewöhnlichen Bewußtsein vorfinden, eine völlig andere sein. Die Hegelsche Philosophie begegnet hierin vielmehr dem allgemeinsten Verständniß, wie es sich bei den civilisirten Nationen zu einem Encyklopädismus ausgebildet hat, der in der Hegelschen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften seine reinste Formel anerkennen muß. Der letzte Abschnitt z. B. in Vacherot: la metaphysique et la science, T. II, Paris 1858, p. 491 ff. geht auch von der Astronomie durch die Physik und Chemie zur Naturgeschichte, sodann von der Anthropologie durch die Moral und Politik zur Geschichte. Littré, der Hauptvertreter von Comte's positiver Philosophie, sagt einmal: „J'aurais à montrer, que, sans mathématique, l'astronomie ni la physique ne peuvent cheminer; que, sans physique, la chimie est mutilée et incapable de se rendre compte à soi même; que, sans chimie, la nutrition, base de toute vitalité, est inintelligible; et que, sans une théorie exacte de la vie, le développement des sociétés, ou histoire, ou sociologie, manque de son meilleur appui." (Paroles de philosophie positive. Paris 1859, p. 8.) Dies ist der Gang, in welchem gegenwärtig wohl alle Männer der Wissenschaft mit Hegel bewußt oder unbewußt übereinstimmen. Sie sind nicht der Meinung, daß das Niedere die Ursache des Höheren ist, wohl aber, daß das Höhere, weil es die causa finalis ist, sich das Niedrigere als seine causa materialis und instru-

mentalis voranschickt. Insofern ist es das Höhere, durch dessen Idealität das Niedere als Realität gesetzt wird. Wenn man nun sagt, daß das Niedere ohne das Höhere existiren könne, so ist das allerdings relativ, nicht aber absolut möglich. Man kann sich zwar vorstellen, daß die Sterne als bloße Massenkugeln im unendlichen Raum sich umrollten — der Inhalt der Astronomie —; vorstellen, daß eine unorganische Natur ohne eine organische existirte; vorstellen, daß die Natur ohne den Menschen, ohne Geschichte, ihr bewußtloses Dasein hinlebte — aber sofort muß man sich eingestehen, daß solche Vorstellungen eben nur gewaltsame Abstractionen sind und daß die Wahrheit des Wirklichen vielmehr die Einheit von Vernunft, Natur und Geist ist. Die dialektische Methode kann die Idee nur in ihrer Totalität fassen. Die Natur kommt zur logischen Idee nicht hinzu, um in ihr den Mangel des in Raum und Zeit äußerlichen Daseins zu ergänzen, sondern die logische Idee hebt sich zur Natur auf, ist in dieser Entäußerung positiv als die objective Vernunft derselben enthalten, und die Natur wird nicht durch den Geist ergänzt, sondern hebt sich zum Geist auf, der, als der vernünftige, die Natur zum Gegenstand seiner Anschauung und zum Organ seines Willens macht. Umgekehrt, wenn von Gott als dem absoluten Geist ausgegangen würde, wie die Theologen und Gefühlsphilosophen es lieben, so müßte doch zuerst bewiesen werden, daß Gott, um Geist zu sein, Vernunft haben müsse, ohne dadurch depotenzirt zu werden; es müßte ferner gezeigt werden, daß er, als der absolute Logos, die Natur schaffe, ohne daß diese Schöpfung eine Erniedrigung für ihn wäre, da sie im Gegentheil die Verherrlichung seiner Weisheit und Macht ist. Endlich müßte die Möglichkeit erwiesen werden, daß Gott durch die Vermittelung der Natur den endlichen Geist zu schaffen vermöge, mit dessen Dasein die Möglichkeit einer Geschichte gegeben ist. D. h. es würden, trotz des theologischen Anfangs, doch die logische Idee, die Natur und der Geist, gerade, wie im Hegelschen System, einander folgen. Selbst in Spinoza's Ethik, welche keinen Schöpfergott kennt, schimmert dieser Gang durch, denn zuerst ist von der Substanz an sich; zweitens vom Verhältniß der beiden Attribute derselben, Ausdehnung und Denken; endlich von der Aufhebung der Knechtschaft der Affecte die Rede, indem

der Geist durch adäquate Ideen sich mit der absoluten Substanz schlechthin identisch setzt und dadurch beseligt.

Niemand hat die Vorstellung der Methode als eines fortwährenden Supplirens und Corrigirens der Mängel in den schon gesetzten Begriffen treffender zurückgewiesen, als J. Schaller in seiner Schrift: die Philosophie unserer Zeit, Leipzig, 1857. Die Metaphysik Weiße's bot ihm eine besondere Veranlassung zu dieser Polemik und er sagte namentlich S. 150 folgende Worte, die wir hier einzuschalten nicht umhin können, weil sehr Viele dieselbe Vorstellung, als Weiße, von der Dialektik haben. Er sagte: „Bei Weiße zeigt sich die erste Kategorie durch die Betrachtung ihres Inhalts als endlich und mangelhaft. Dieser Mangel enthält eine Forderung an das denkende Subject in sich, und zwar ist diese Forderung eine bestimmte, wie der Mangel, der Widerspruch, aus welchem diese Forderung hervorgeht, ebenfalls ein ganz bestimmter ist. Der erste Begriff postulirt so einen andern, und geht in den andern über, nicht, weil er an sich der andere ist, sondern vielmehr, weil er der andere nicht ist; und zwar supplirt der andere Begriff eben den bestimmten Mangel des ersten. Wir können uns also einfach so ausdrücken: das zweite Moment in einem dialektischen Cyklus von Begriffen verhält sich zum ersten an sich nicht analytisch und synthetisch zugleich, sondern nur synthetisch, und die Analysis fällt in das denkende Subject, welches den Begriff nach allen Seiten hin und her wendet und zuletzt die Forderung ausspricht, zu einem andern Begriff fortzugehen, und zwar nicht willkürlich irgend einen Begriff herbeizubringen, sondern vielmehr denjenigen, in welchem die bestimmte Endlichkeit des ersten Begriffs nicht enthalten ist. Bei Hegel dagegen verhält sich das zweite Moment zum ersten an sich eben so sehr synthetisch als analytisch. Das erste Moment geht in das zweite über, nicht nur, weil es dieses nicht ist, sondern zugleich, weil es dieses ist; die Entwicklung desselben endet nicht mit der Forderung an das Subject, das andere zu finden, sondern das erste ist in seiner Vollendung selbst diese Differenz."

Wird der Proceß der Idee nicht als ein analytisch-synthetischer gefaßt, so ergibt sich eine doppelte Möglichkeit. Entweder

wird nur das negative oder nur das positive Element der Entwicklung festgehalten, statt im negativen auch das positive, im positiven das negative zugleich zu erkennen. Wird die negative Seite hervorgekehrt, so erscheint eine Reihe von Negationen, welche rastlos jede kaum gesetzte Position als eine dem absoluten Begriff der Idee noch widersprechende vertilgt. Von Moment zu Moment wälzt sich der Strom der Vernichtung fort, bis er nichts mehr findet, was er in seiner Wüste begraben könne. Die absolute Idee wird dann nur zum Inbegriff aller Negationen. So haben die Gegner der Hegelschen Philosophie oft ihre Dialektik geschildert. Ihr Resultat soll nur die „Schädelstätte" des Begriffs sein. Ihr Gang soll dem Tanzen des Indischen Gottes Shiwa gleichen, der sich mit den Schädeln der Leichen schmückt, deren Leben er getödtet hat. Diese trostlose Ansicht ist noch zuletzt von A. Schmid in seiner Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, Regensburg, 1858, mit lebhaftem poetischen Colorit Entsetzen erregend vorgetragen. Die Hegelsche Philosophie ist hiernach der empörendste Nihilismus, dessen Negativität ein continuirlicher Mord ist. — Wird umgekehrt nur die positive Seite betont, wird zugegeben, daß der absolute Geist das positive Princip der Hegelschen Philosophie ausmacht, so wird ignorirt, daß nach Hegel Gott als das absolute Subject sich als die absolute Substanz setzt, daß also die Freiheit sein Wesen ist und es wird statt dessen die ganze Reihe der seinem absoluten Begriff vorausgängigen Momente zu einer unmittelbaren Entäußerung Gottes gemacht, durch welche er selber ewig wird, was er ist. Er durchläuft dann den Kreis der verschiedenen Gestalten der Idee, um sich selbst zu gebären. Er offenbart sich dann nicht in einer von ihm unterschiedenen Welt, sondern er trachtet darnach, durch die Gestirne, Pflanzen, Thiere zum Menschen zu werden und durch die Geschichte desselben in immer erneuten Anläufen zum Selbstbewußtsein über sich zu gelangen. Die Philosophie wird Pantheismus, der, wie bei Spinoza, damit schließt, daß die intellectuale Liebe der Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu sich selbst ist. Dieser Gott gleicht dem Indischen Wishnu, der sich in allen möglichen Gestalten,

nicht blos in der eines Helden, sondern auch in denen einer Schildkröte, einer Schlange, eines Ebers incarnirt.

Diese beiden sich widersprechenden Auffassungen des Hegelschen Systems als eines absoluten Nihilismus und Pantheismus sind das Mittel geworden, seine Dialektik auch als das beständige Schwanken zwischen den Extremen der abstracten Negation und Position zu schildern, als ob sie ohne Einheit, ohne Bestimmtheit, nichts als das stete Umschlagen von Extrem in Extrem wäre, wie Schmidt a. a. O. S. 254 sagt: „Der Fluch und Unsegen ihres unruhigen Gewissens, ihres blos dialektischen Gebührens, ihres widerspruchvollen Sichhinundherwälzens zwischen den extremen Spannweiten des Realismus und Idealismus, Historismus, und Rationalismus, Empirismus und Apriorismus, Sanscrittismus und Absolutismus u. s. w. ist auch der Fluch und Unsegen des ganzen Systems."

Solche terroristische Darstellungen der Hegelschen Philosophie werden also dadurch möglich, daß man entweder den abstracten oder den concreten Anfang willkürlich fixirt. Jener ist der Begriff des Seins. Da nun derselbe sich durch das Nichts zum Werden aufhebt, so wird das Aufheben im negativen Sinn fortgesetzt und, da Hegel selber sich des Ausdrucks bedient hat, daß das frühere Moment gegen das spätere unwahr sei, so läßt man das Relative aus dieser Beziehung fort und verwandelt sie in eine absolute. Hierdurch erhält man dann die Verflüchtigung alles Positiven in einen wesenlosen Schein. Die Dialektik ist, wie Schmid sagt, von Anfang an todhauchend. Die Vernunft ist unwahr gegen die Natur, die Natur unwahr gegen den Geist, die Person gegen die Familie, die Familie gegen den Staat, der Staat gegen die Menschheit, die Kunst gegen die Religion, die Religion gegen die Wissenschaft. Die Wissenschaft, die allein als die dialektische Guillotine auf dem Platze bleibt, hat also zu ihrer Wahrheit nur die Gewißheit der absoluten Unwahrheit, des Scheins alles Seins. Der concrete Anfang hingegen der Hegelschen Philosophie ist der Begriff des absoluten Geistes. Wird von ihm ausgegangen, so muß er sich positiv in der ersten Bestimmung des Systems setzen. Er macht sich also zum Sein. Oder vielmehr er ist das Sein, das Wesen,

der Begriff. Er entäußert sich als Logos zur Natur, wird Materie, Kampf der Elemente, wird Pflanze und Thier. Er rettet sich durch die Vermittelung des Affen zu einer Gestaltung, deren Gehirn vermöge seiner Phosphorsäure den Blitz des Selbstbewußtseins hervorbrechen und damit den Geist über die Natürlichkeit hinausgehen läßt. So arbeitet der Gott sich weiter durch Staat, Kunst und Religion, bis er in der Philosophie zum Triumph des absoluten Wissens gelangt, freilich nicht ohne auch hier zu dem endlosen Progreß immer neuer Schlingenhäutungen des Systems verurtheilt zu sein, falls das Hegelsche doch nicht das letzte wäre. Aber dies System, wie ich es wenigstens verstehe, ist weder das jener falschen Negativität, noch das dieser falschen Positivität, sondern das der Einheit des Begriffs und seiner Realität. Die Idee ist die Seele aller Freiheit, während im Nihilismus wie im Pantheismus nur abstracte Nothwendigkeit herrscht. Das spüren denn auch seine Gegner oft mitten in ihrer Verkennung und so sagt Schmid a. a. O. S. 177: „Das Tiefsinnige und Große ist indeß überall anzuerkennen und zu finden, wo es ist. Der schon angezogene Satz: „„der Fortgang von dem, was Anfang ist, ist in der Philosophie zugleich der Rückgang zu seiner Quelle, dem wahrhaften Anfang““ gehört unbezweifelbar zu den tiefsinnigsten der gesammten Logik.“

Ein Haupteinwurf gegen die Möglichkeit der genetischen Methode besteht darin, daß man behauptet, der Fortgang von einer Bestimmung zur andern sei nicht die „Selbstbewegung“ des Begriffs, sondern ein Erschleichen, indem der nächste Begriff nicht wirklich aus dem vorigen resultire, sondern aus der empirischen Anschauung aufgenommen und an den vorigen nur herangeschoben werde, so daß doch zuletzt das Subject es sei, welches die Reihe der Begriffe setze.

Hier ist nun zuvörderst die Vorstellung abzuwehren, als behaupte die Philosophie, ohne Vermittelung des Wissens durch die Erfahrung zu verfahren. Kein wirklicher Philosoph wird in Abrede stellen, daß er der Kenntnisse bedürfe. Je mehr er weiß, desto besser. Es wäre lächerlich, zu versichern, von der Natur, von der Kunst u. s. w. etwas wissen zu können, ohne durch Erfahrung dazu gelangt zu sein. Allein es ist doch offen-

hin nothwendig, über diese Vermittelung hinauszugehen. Diese Erhebung über die Anschauung ist ja die Tendenz der analytischen Methode. Der Versuch, aus allgemeinen Begriffen durch eine intellectuelle Deduction neue Bestimmungen abzuleiten, ist die Mühe der synthetischen Methode. Die genetische Methode setzt sich beide voraus, um als ihre höhere Einheit sie in sich aufzuheben. Die Bildung des denkenden Bewußtseins, über den Gegensatz von Subject und Object hinauszukommen und den Begriff als solchen in seiner Selbstbewegung zu erfassen, fällt in die Geschichte des phänomenologischen Geistes. Die Wissenschaft an und für sich ist daher von der Entgegensetzung der Wahrheit und Gewißheit frei. Sie hat zwar an der empirischen Kenntniß ein unentbehrliches psychologisches Substrat, allein innerhalb ihrer selbst ist diese Vermittelung verschwunden und sie betrachtet den Begriff, wie er, unabhängig von seiner Erscheinung in der Gesahdung, an und für sich selbstständig ist.

Zweitens ist der Ausdruck Selbstbewegung des Begriffs richtig zu verstehen. Er soll die von dem erkennenden Subject unabhängige Nothwendigkeit desselben bedeuten. Wenn das Mangelhafte der analytischen wie der synthetischen Methode darin besteht, daß in ihnen das Subject von Außen her den Fortgang macht, indem es dort den Gegenstand zerlegt, hier aus einem Begriff andere deducirt, so soll die genetische das Subject eliminiren. Dies heißt nicht, es solle nicht denken; nicht, es solle in sich müßig sein; nicht, es solle in speculativer Vornehmheit der Entwicklung des Begriffs zusehen; sondern es heißt, es solle sich so in die Sache vertiefen, daß es den an und für sich seienden Begriff derselben zu fassen und auszusprechen vermöge. Das speculative Erkennen fordert insofern die höchste Selbstthätigkeit des denkenden Subjects heraus.

Drittens ist die Selbstbewegung des Begriffs nicht blos als eine logische, sondern, indem sie dies ist, zugleich als die des specifischen Inhalts zu nehmen. Inhalt und Form müssen in einander aufgehen. Wir meinen, daß die Darstellung irgend eines Inhalts in der Form des Begriffs nach den Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit noch keineswegs Anspruch darauf machen könne, der genetischen Methode zu genügen,

sondern daß hiezu der eigenthümliche Inhalt nicht weniger nothwendig sei. Der logische Begriff ist mit seiner Gliederung nur das Organ der Idee und wir haben gesehen, daß in der Bestimmung des Allgemeinen und Besondern eine unvermeidliche Relativität liegt. Viele Hegelianer waren in die Einseitigkeit verfallen, das bloße Schematisiren irgend eines Stoffs nach dem Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen schon für die absolute Dialektik zu halten. Die Hegelsche Philosophie wurde durch solche Arbeiten gerade so formalistisch, als jene mittlere, welche die Seite des Inhalts vernachlässigt. Die Nothwendigkeit, sich in diesen zu vertiefen, hat man auch in der Formel ausgesprochen, daß jeder Inhalt seine eigene Methode habe. Dies ist jedoch cum grano salis zu verstehen, denn au pied de la lettre genommen würde die Consequenz dieses Satzes dahin führen, daß es unzählige Methoden geben müßte; ein offenbarer Unsinn, denn man muß sich nicht irre machen lassen, daß nur drei Methoden, die analytische, synthetische und genetische möglich sind. Der wahre Sinn jenes Ausdrucks kann nur sein, der Eigenthümlichkeit des Inhalts sein Recht widerfahren zu lassen und die Gliederung des Begriffs nicht blos formell, sondern auch reell zu nehmen. Hegel ist hierin seiner Schule weit überlegen geblieben. Er hat in den Wissenschaften überall auf eine logische Ableitung gedrungen; er hat in sie das wahrhaft Wissenschaftliche gesetzt; allein er hat sich niemals mit blos logischen Formen begnügt, sondern dieselben innerhalb des eigenthümlichen Stoffs specificirt. Hierdurch ist er ein so großer Lehrer geworden, der eine unendliche Menge neuer Begriffe verbreitet hat. Wär' es ihm vergönnt gewesen, seine Philosophie selbst noch in allen Wissenschaften auszuführen, so würden wir noch mehr Ursache haben, die Kraft seiner Individualisirung des logischen Moments zu bewundern. Ohne mit der Sache vertraut zu sein, wird man nicht diejenigen Puncte finden, welche die immanente Besonderung des Allgemeinen enthalten.

Viertens geht das Werden als Selbstgestaltung der Idee nicht in's Unendliche, als ob der Uebergang des Uebergehens von Gestalt zu Gestalt in einem endlosen Progreß ausfiele. Dieser fällt nur in die Erscheinung, aber im Wechsel der Phä-

nemlich ist die Idee selber das absolut beharrende Wesen, die in sich ruhende Einheit. Weil sie ewig sich selbst gleich ist, so ist sie immer und überall in der Erscheinung sowohl Anfang als Ende:

Das Alte stirbt, es ändert sich die Zeit,
Doch neues Leben blüht aus den Ruinen.

Die einzelnen Erscheinungen müssen entstehen und vergehen, aber die Idee, welche das in ihnen erscheinende Wesen ist, entsteht so wenig, als sie vergeht. Eben so muß in einer methodischen Bearbeitung der Wissenschaft ein Begriff in den andern übergehen, denn sonst wäre kein Zusammenhang in ihr, allein sie können nur in einander übergehen, weil die Einheit der Idee es ist, die sich in ihnen unterscheidet. Es ist sehr komisch, den Jammer zu vernehmen, mit welchem sich manche Schriftsteller über die Ruhelosigkeit auslassen, die in der Hegelschen Dialektik herrschen soll. Die Bewegung des Begriffs schließt die Ruhe der Idee in sich. Man liebt es, mit wenig verhehlter Verachtung über die todten Begriffe der Philosophie zu klagen. Wenn sie aber dialektisch lebendig werden, so ist es der Trägheit und Gedankenlosigkeit erst gar nicht recht und sie weiß sich wieder nicht genug über den Taumel zu beschweren, der alle soliden Begriffe zerstöre. Die Einheit der Idee hindert keineswegs die Schärfe der Begriffsunterschiede; im Gegentheil ist sie der Grund, daß sie sich einander sogar entgegensetzen, ohne doch in einen fixen Dualismus zu verfallen. Die logische Idee geht in die Natur über, nicht, indem sie die Kategorien nur in sinnliche Formen verhüllte, sondern indem sie aus dem abstract ideellen Element zu dem entgegengesetzten der sinnlichen Aeußerlichkeit sich aufhebt, wie wir gesehen haben, daß auch der kleinste Stein der volle Inbegriff aller metaphysischen und logischen Bestimmungen ist. Die Natur ist eine in sich vollkommen selbstständige Gestalt der Idee. Jede Stufe der Entwicklung kann als höhere sich nur dadurch erweisen, daß sie die niedrigere reeller Weise in sich aufnimmt; eine positive Superiorität, die sehr verschieden von der destructiven Macht ist, mit welcher das Niedrigere sich gegen das Höhere äußerlich verhalten kann. Die organische Natur verarbeitet die unorganische zu ihrem eigenen Leben. Sie führt

durch ihre Assimilation den thatsächlichen Beweis, daß sie die höhere Gestalt der Idee ist. Die unorganische Natur kann die organische in ihren Individuen verkümmern, vernichten. Kälte, Hitze, Ueberschwemmungen, Stürme u. s. w. können mit roher Gewalt das Leben vieler Pflanzen und Thiere zerstören, nicht aber es positiv in sich aufnehmen. Sie bleiben dem Lebendigen äußerlich.

Der Beweis für die Nothwendigkeit der dialektischen Methode besteht in der Nothwendigkeit der Idee, sich als Einheit zur Entgegensetzung in sich zu unterscheiden und diese Entgegensetzung durch sich selbst wieder aufzuheben. Nur so ist sie an sich selbst analytisch, indem sie zugleich synthetisch, synthetisch, indem sie zugleich analytisch ist. Ist diese Nothwendigkeit nicht vorhanden, so ist die ganze Dialektik, die, wie Platon sagte, das Eine im Vielen und das Viele in dem Einen schaut, ein Irrthum, ein Phantom. Ist sie aber vorhanden, dann muß man auch die Nothwendigkeit der genetischen Methode zugestehen und die Fehler, die von den Philosophen bei ihrer Ausführung gemacht werden, nicht ihr selber zurechnen. Eine der schärfsten Verurtheilungen, welche Hegel's Dialektik erfahren hat, findet sich in Stahl's Geschichte der Rechtsphilosophie, dritte Aufl. Heidelberg, 1856, S. 442—520. Dialektik ist nach Stahl S. 508: „Hinüberreden in ein Anderes. Es muß der Abstraction gezeigt werden, daß sie, was sie festzuhalten meint, im Gegentheil in ein Anderes hinüberredet, also sich selbst widerspricht." Stahl erblickt in ihr nur die Combination zweier verschiedener Vorstellungen in einer dritten. Welche Vorstellung aber als einer andern entgegengesetzt betrachtet und welche Vorstellung als die Einheit der entgegengesetzten genommen werde, sei gänzlich unbestimmt. Statt der absoluten Nothwendigkeit würde dann offenbar eine völlig subjective und zufällige Verbindung der Begriffe eintreten. S. 444: „Es besteht die Einheit der Gegensätze (dialektisches Moment) nur darin, daß das Eine den Gedanken des Andern, gleichviel in welcher Art, involvirt, und es besteht die unmittelbare Erscheinung und Bethätigung dieser Einheit (speculatives Moment) nur darin, daß bei einem dritten beide in was immer für einer Beziehung zusammen gedacht werden müssen. Wie könnte ein solches Chamäleon von logischem Gesetze die wahre

Logik enthalten? Vollends aber ein logisches Gesetz, das zugleich die oberste, die einzige Ursache der Dinge sein soll, müßte doch nothwendig fest und scharf bestimmt in ihm selbst sein." Stahl hat nicht nur eine logische, er hat auch eine reale Prüfung der Lehre Hegels angestellt, wodurch der logische Proceß, wie er sich ausdrückt, die Herrschaft über den Causalnexus habe, und findet, daß Hegels Dialektik jeden Fortschritt durch Erschleichung usurpire, weil aus der bloßen Negation niemals eine Position folgen und im Nichts keine Bereicherung des Inhalts liegen könne. Er nimmt daher das Uebergehen von einem Begriff zu einem andern auch nur als ein Postuliren, die Verbindung entgegengesetzter Vorstellungen nur als ein Syntheſiren und die Vermittelung nur als eine Sophistik, welche eine Vorstellung, die sich nicht als Product einer ihr vorgängigen erzeugen konnte, von Außen hereinzieht, sie neben die andere hinstellt und dann zum Schein behauptet, daß sie Resultat sei. Uebrigens gesteht auch er zu, S. 449, daß: „das wahre System der Welt allerdings zeigen mußte, wie in jeder höhern Stufe die geringeren enthalten und verbunden sind; allein es würde diese höhere dennoch als eine neue Schöpfung, nicht blos als ein Product jener geringeren nach nothwendiger logischer Regel betrachten. Auch würde es keine Stufenfolge in Hegels Weise anerkennen, in der, wie in militärischer Rangordnung, ein Begriff nach dem andern folgt, sondern das mannigfachste Wirken, ein Verknüpfen nach allen Seiten hin, wo jeder Faden tausend Fäden schlägt."

Diese und ähnliche Einwürfe Stahl's nicht nur, sondern der meisten Gegner der Hegelschen Philosophie, concentriren sich zuletzt in ihrem falschen Begriff des Negativen. Die Beispiele, auf welche Stahl besonders fußt, lassen hierüber keinen Zweifel. Statt auf sie einzugehen, was zu einer weitläufigen Kritik der ganzen Rechtsphilosophie führen würde, zu welcher hier nicht der Ort ist, müssen wir daher die Untersuchung auf den Begriff des Negativen überhaupt richten, denn in ihm muß sich der Aufschluß über das Wesen der Dialektik finden. Wir müssen hierbei alles das, was in der Metaphysik bei dem Begriff des Unterschiedes bereits über den Begriff des Gegensatzes und Widerspruchs abgehandelt ist, voraussetzen.

Das Negative im dialektischen Proceß.

Die Idee als positive Einheit realisirt ihren Begriff. Als Subject macht sie sich in ihren Bestimmungen zum Object. Die Form, in welcher sie sich als ihr eigener Inhalt realisirt, ist die ihr selbst nothwendige, denn es ist unmöglich, daß sie ihr von Außen kommen könne. Sie ist ihr immanent. Als Inhalt ist die Idee das Princip, als Form die Methode. Diese Form ist die analytische Selbstunterscheidung der Synthese, die synthetische Einigung des analytischen Unterschiedes, denn die Einheit der Idee würde ohne Unterschied eine leere und todte Identität, der Unterschied aber ohne die Einheit, die sich in ihm von sich unterscheidet, ein äußerlicher und gleichgültiger sein. Die Dialektik der Idee enthält also drei Hauptpuncte: 1) das Setzen ihrer selbst als unmittelbarer Einheit; 2) das Entgegensetzen ihrer selbst gegen sich; 3) das Aufheben der Entgegensetzung zur Einheit. Diese drei Momente sind in der Idee an und für sich Ein und derselbe Act; in der Erscheinung der Idee aber treten sie relativ auseinander.

1) Die Einheit. Die Idee ist als Princip der sich selbstrealisirende und sich durch seine Realisation genügende Begriff. Sie ist, was sie ist, nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst. Dies ist ihre wirkliche Unmittelbarkeit. Aus der Idee leitet sich Alles ab, was zu ihrer Sphäre gehört, allein sie selbst läßt sich nicht anderswoher ableiten. Sie ist schlechthin productiv und ihre Bestimmungen sind daher als Selbstbestimmungen ursprüngliche, die nicht anders sein können, als sie sind. Man kann sich zwar vorstellen, daß sie andere sein könnten, allein man kann nicht angeben, wie sie andere sein sollten. Die Phantasie kann sich in ihrer Willkür vorstellen, daß der Himmel roth, die Pflanzen blau, das Wasser gelb aussehen könnten, allein sobald diese Vorstellung mehr als eine Vorstellung werden sollte, würde man bald gewahr werden, daß zu ihrer Verwirklichung nichts weniger als eine totale Aenderung der ganzen Natur, eine andere Natur nothwendig wäre. Oft wird die Behauptung der Nothwendigkeit der Idee auch als eine Beschränkung Gottes genommen, als ob er nicht, falls er nur gewollt hätte, eine ganz andere Welt

zu schaffen vermocht hätte. Aber eine solche Vorstellung widerspricht dem Begriff der Absolutheit Gottes, der in seinem Wesen ewig sich selbst gleich ist und der in seiner Vollkommenheit nicht das Unvollkommene hervorbringen kann, wo ihm das Vollkommene möglich ist. Die Nothwendigkeit der Vernunft ist kein Widerspruch gegen die Freiheit des Willens.

Unser Denken vermag keine Idee hervorzubringen, sondern uns nur, als Wiederdenken, als Nachdenken, wie man im Deutschen ganz richtig sagt, den Begriff der Idee zum Bewußtsein zu bringen.

Weil die Idee sich selbst hervorbringt, ist sie als Sein der Grund, der seine Existenz vermittelt; sie ist das Wesen ihres Seins. Jede besondere Bestimmung ihrer selbst ist daher eben sowohl durch die Einheit der Idee in allen übrigen Momenten vermittelt, als auch diese durch jene besonderen vermittelt sind. Alle Momente vermitteln sich gegenseitig. Jedes ist nicht blos Resultat des ihm zunächst als Bedingung vorangehenden, sondern Resultat des totalen Processes. In Ansehung seiner besondern Bestimmtheit aber resultirt es nur aus sich selbst, indem es einerseits alle Momente in sich zusammenfaßt, die schon in seinem nächsten Prius enthalten sind, anderseits sich zu demselben als der Idealgrund verhält, ohne welchen es nicht existiren würde. Es selber wird wiederum für die folgende Bestimmung zur Bedingung und findet in ihr eben so den Idealgrund, für welchen es das reale Substrat ausmacht. Jedes Moment ist also die Mitte zweier Bestimmungen, die sich in ihrer Identität eben so entgegengesetzt sind, als die Mitte sich einer jeden von ihnen entgegensetzt, obwohl sie aus der Identität mit der einen hervorgeht, um in die Identität mit der andern überzugehen. Alle Momente der Einen Idee sind potentiell in jedem einzelnen enthalten. Jedes ist in seiner Relativität wieder die ganze Idee. Actu aber schließt jedes Moment alle diejenigen in sich, die ihm als Bedingung vorangehen. Es ist ein bestimmter Ausdruck der Idee. Eben deshalb hat es nicht weniger zu allen folgenden Momenten, die es seinerseits bedingt, ein bestimmtes potentielles Verhältniß. Die Genesis des besondern Momentes ist nur durch die Concurrenz und Cooperation aller andern möglich,

weil die Idee an und für sich nicht ein Progreß in's Unendliche, sondern ein in sich zurückkehrender Kreis von Kreisen ist. Der kleinste Grashalm würde nicht wachsen können, wenn nicht Erde und Meer, Sonne und Luft ihm ihren Beitrag zu seiner Existenz spendeten; er würde aber gar nicht wachsen, wenn er nicht aus sich selbst hervorwüchse, und er würde gar nicht da sein, wenn er nicht in der Erscheinung der Idee der Pflanze eine ihrer nothwendigen Formen wäre.

Unmittelbarkeit und Vermittelung sind daher keine absoluten Bestimmungen, denn jedes Moment hat sowohl die eine als die andere Bedeutung. Es ist unmittelbar in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit; es ist vermittelt in Beziehung auf seine reale und ideale Begründung. Mit den bloßen Worten: unmittelbar oder vermittelt, ist so lange nichts gesagt, als nicht das bestimmte Verhältniß angegeben ist, in welchem sich ein Moment befindet, und darin wesentlich auch ein vermittelndes wird. Für den Sprachgebrauch läßt sich bemerken, daß das Aufheben des Unmittelbaren durch die Vermittelung sowohl von der einen als von der andern Seite activ und passiv dargestellt werden kann. Es kann also gesagt werden: der Punct hebt sich zur Linie auf, denn seine Bewegung ist es, welche das Dasein der Linie vermittelt; sie entsteht nur, indem der Punct sich bewegt. Eben so richtig ist es aber, vom Standpunct der Linie aus, zu sagen: die Linie hebt den Punct in sich auf, weil der Punct in der Linie als Moment enthalten ist. Der Punct ist die Bedingung der Linie, aber die Linie in ihrer Selbstständigkeit ist etwas Anderes, als der Punct; sie ist gegen ihn das Höhere und greift über ihn hin. So kann man sagen: die Familie hebt sich zur Gemeinde auf, denn aus einer Familie entstehen mehre, die sich zur Einheit der Gemeinde zusammenfassen. Die Familie vermittelt also das Entstehen der Gemeinde. Eine Gemeinde besteht nicht aus Individuen, sondern aus Familien. Nicht weniger kann man aber sagen: die Gemeinde hebt die Familie in sich auf, denn sie ist das höhere Subject, welches die Familie in sich zum ideellen Moment integrirt. Wie der Punct von der Linie, so wird die Familie von der Gemeinde aufgehoben. Diese Doppelbeziehung ist es, die im Aufheben als Negiren und Po-

niren liegt. Das Aufheben ist nicht blos ein tollere, es ist auch ein conservare; und es ist nicht blos ein conservare, es ist auch ein elevare.

Das Moment, welches nothwendig ist, ein anderes aus sich entstehen zu lassen, ist die Bedingung, der Grund, die Basis desselben. Indem aber das andere aus ihm resultirt, geht es zugleich aus sich selbst hervor oder richtiger, entspringt es aus der Einheit der Idee. Sie ist es, die in ihm als die schöpferische Ursache wirkt. Das einzelne Moment ist producirendes Product. Von Seiten seiner realen Entstehung erscheint es als eine Position der ihm vorausgehenden Vermittelung. Von Seiten der Vermittelung, die es selber für das nächstfolgende Moment setzt, erscheint es als die Negation seiner selbst. Sofern es aber sein Voraus als Bedingung in sich aufhebt, verhält es sich als Negation desselben und sofern es für seine Folge die positive Bedingung ausmacht, verhält es sich als deren Position, ohne welche die Existenz derselben unmöglich wäre, wie die Linie nicht ohne den Punct, die Gemeinde nicht ohne die Familie gedacht werden kann. Mit dieser doppelseitigen Natur der Reflexionsbestimmungen muß man vertraut sein, um die Philosophie nicht der Zweideutigkeit anzuklagen, wenn sie an derselben Bestimmung einmal die Position, ein andermal die Negation hervorhebt. Wenn Hegel die „Negativität" des Begriffs so stark accentuirte, so that er es theils gegen die Leblosigkeit eines starren Dogmatismus, theils gegen die Frivolität eines ruhelosen Skepticismus. Wenn dann aber in seiner Schule mit der Negativität renommirt wurde, wenn die einfachsten Unterscheidungen immanente Negativität getauft wurden, so war dies, man muß es gestehen, ein oftmals recht öder Formalismus. Doch sind das Kinderkrankheiten, wie jede Schule sie durchmachen muß. Abusus non tollit usum. Der letzte Grund der Negativität ist die absolut positive Selbstbestimmung der Idee, durch welche allein begreiflich wird, wie das Niedere mit dem Höhern als Einheit zusammenhängt, denn, wenn man, wie schon früher erwähnt, den Fortgang vom Niedern zum Höhern als einen causalen nimmt, so erscheint er widersinnig, weil das Niedere das Höhere nicht hervorbringen kann. Keineswegs aber

widerſpricht es ſich, daß das Höhere ſich das Niedere vorausſetzt, um aus ihm als ſeiner äußern Begründung hervorzugehen, nicht um von ihm geſchaffen zu werden. Das ſchöpferiſche Princip liegt in dem idealen Grund der Idee. Der Vogel ſetzt ſich die Luft als Bedingung voraus, allein er wird nicht durch ſie hervorgebracht. Die Architektur ſetzt ſich Felſen, Holz u. dgl. voraus, wird aber nicht durch ſie hervorgebracht. Das reife Alter ſetzt ſich das Jugendalter voraus, iſt aber keine Wirkung deſſelben, ſondern muß ſich ſelbſt hervorbringen u. ſ. w. Es iſt ſchon bei dem Begriff des Zweckes von dieſem Verhältniß des Unvollkommenen zum Vollkommenen die Rede geweſen. Noch weniger verändert ſich das Niedrigere in das Höhere in der Weiſe, als ob es allmälig in daſſelbe überginge, denn die Metamorphoſe kann nur innerhalb des nämlichen Subjects ſich vollziehen. Die Luft verwandelt ſich nicht in den Vogel, das Waſſer nicht in den Fiſch, das Mineral nicht in die Pflanze, die Pflanze nicht in das Thier, die Familie als ſolche nicht in die Gemeinde u. ſ. w. Ein ſolcher Uebergang ohne Negativität exiſtirt nicht, ſo wenig der Punct zur Linie werden könnte, wenn er ſich nicht als Punct aufhöbe, denn die Linie iſt weder ein in die Länge gezogener Punct, noch ein Aggregat von Puncten.

Es muß hier noch eine andere Form erwähnt werden, in welcher Hegel die Negativität ausgedrückt hat. Er nannte nämlich das Setzen des Poſitiven Auslegung, die Negation des Poſitiven Widerlegung und die Negation der Negation Rechtfertigung. Wie es zu gehen pflegt, daß ſich die Menge an ein Bild hängt, welches ſie dem Begriff nicht blos unterſtellt, ſondern zuletzt als den Begriff ſelber behandelt, ſo iſt es auch hier mit einem Bilde geſchehen, deſſen Hegel ſich gleich nach dem Anfang der Vorrede ſeiner Phänomenologie bedient hat, wo er von der Verkennung des wahren Verhältniſſes ſprach, in welchem die philoſophiſchen Syſteme zu einander ſtehen. Wir wollen dieſe Stelle mit ihren Originalworten in die Erinnerung rufen, weil ſie häufig höchſt einſeitig citirt und das, was nur ein redneriſcher Schmuck, zur Sache ſelbſt gemacht iſt. Sie lautet: „Sie — die Meinung — begreift die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwicklung

der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus." Wir haben zwei Stellen hervorgehoben; die eine „man könnte sagen," denn sie zeigt mit diesen Worten, daß Hegel ihnen ein Bild geben, nicht ein Dogma aufstellen will, wie nun diese Stelle und seinen Kippel auf dem I oft genug verbraucht hat; die zweite Stelle aber beweist, daß er keineswegs nur dem Moloch destruktiver Negativität huldigte, als ob es ihm nur um das Benennungen der Negation zu thun wäre, sondern daß er sich sehr wohl der positiven Bedeutung jedes Momentes bewußt war. Hegel wendete also den Ausdruck der Widerlegung und Rechtfertigung ursprünglich auf das Verhältniß an, in welchem die Systeme der Philosophie in der Geschichte derselben stehen. In diesem Sinn wiederholte er jenes Bild von der Blüthe und Frucht in der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie. Die Widerlegung eines Systems ist die nothwendige Folge seiner Auslegung. Sie ist aber nicht nur Negation des Falschen in demselben, sondern zugleich Rechtfertigung des Wahren in ihm, das seinen wesentlichen Standpunct ausmacht und ohne welchen von Philosophie in ihm gar nicht die Rede sein könnte. Erst aus der Consequenz eines Systems, die seinen Irrthum aufdeckt, ist es selber völlig zu verstehen. Auf dem Standpunct des Aristoteles begreift man erst den Platonischen, auf dem des Spinoza den Cartesianischen u. s. w. ihrer ganzen Wahrheit nach. Diese Anschauungsweise wurde nun aber aus dem Gebiet der Geschichte der Philosophie auf die Geschichte überhaupt übertragen. Es bildete sich jene Hegelianische Seite der Hegelschen Schule aus, die in Ruge's Halle-

schen Jahrbüchern und in der Charlottenburger Kritik der Gebrüder Bauer culminirte und nach welcher Alles, was geschieht, eben so wahr als falsch ist. Das Entstehende widerlegt das Bestehende, indem es dasselbe rechtfertigt, weil es nämlich aus ihm entsteht. Das Widerlegte ist die Bedingung für das Widerlegende. Als es entstand, war es ebenfalls Widerlegung eines Bestehenden, war es nothwendig, aber weil es selbst wieder einseitig, beschränkt, falsch war, mußte es untergehen. Doch dem aus ihm Entstehenden steht dasselbe Schicksal bevor, denn gerade, indem es sich mit aller Entschiedenheit eines siegreichen Princips auslegt, entwickelt es schon seine Widerlegung. So wälzt sich der Proceß von Moment zu Moment rastlos fort. Wird nun lediglich der Proceß in's Unendliche festgehalten, ohne die centrale Einheit der Idee in dem kritischen Proceß zu beachten, so muß die Philosophie zu der Mephistophelischen Auffassung herabsinken, daß Alles, was entsteht, werth ist, zu Grunde zu gehen und daß es darum besser wäre, wenn nichts entstände. Es muß sich des Gemüths jene ironische Stimmung bemächtigen, die in der Heineschen Poesie das Gegenbild jenes trostlosen Radicalismus erschuf. Jeder Standpunct wurde nur darauf angesehen, ihn zu einem überwundenen herabzusetzen und man durfte sich nicht wundern, daß dem steten Hinausgehen über jedes erreichte Ziel gegenüber Schellings Versicherung, eine positive Philosophie zu geben, den allgemeinsten Anklang fand. Der richtige Gedanke, der in dem Begriff der Einheit von Widerlegung und Rechtfertigung enthalten ist, wurde durch jene Manier gänzlich verderbt und zur plattsten Ausbeutung des Satzes, daß alles Wirkliche vernünftig sei, verkehrt. Jedes post hoc wurde in ein propter hoc verwandelt. An die Stelle der wahrhaften Dialektik trat die Sophistik, welche das empirische Werden verabsolutirte und sich dadurch zur bedientenhaften Interpretation jedes thatsächlichen status quo als eines durch den Begriff der Idee nothwendig sein sollenden erniedrigte. Es schien nichts mehr übrig zu sein, das nicht seine Rechtfertigung in sich trüge. Ja, das Spätere, empirisch Entstandene, mußte auch das Höhere sein, denn es mußte ja den überwundenen Standpunct in sich tragen. So erzeugten sich jene paradoxen Ungeheuerlichkeiten, die so Viele

gegen die Hegelsche Philosophie überhaupt mißtrauisch machten und nach welchen der Wahnsinn eines Nero die Widerlegung und Rechtfertigung des Blödsinns eines Claudius sein sollte. Wenn in diesem roh empirischen Sinn nur der Lebende Recht hätte, so würde der Mörder Winkelmanns ein Recht gehabt haben, diesen niederzustoßen, Herostrat ein Recht, den Tempel der Artemis zu verbrennen u. s. w.

Man muß also solche Wendungen, Widerlegung für Negation, Rechtfertigung für Position zu sagen, cum grano salis anwenden, wenn man nicht Verwirrung der Begriffe anrichten und ganz schiefe Auffassungen der Dialektik hervorbringen will. Wollte z. B. Jemand sagen, daß das reife Alter die Widerlegung des Jugendalters sei, so würde dies heißen, daß die Nüchternheit, die freiwillige Beschränkung, die zur bestimmten That herausfordernde Verwicklung mit einer widerborstigen Gegenwart des Mannes die Unbestimmtheit in den Illusionen, das Phantastische in den sentimentalen Vorstellungen des Jünglings widerlege; nicht aber, daß das reife Alter auch das zerstören müsse, was in dem Wesen des Jugendalters die Wahrheit und das Recht desselben ausmacht, Hoffnung, Sehnsucht nach Thaten, seliges Vorgefühl einer großen Zukunft. Die Widerlegung eines Irrthums wird auch die Wahrheit zeigen, die in ihm enthalten ist und ihn in sofern rechtfertigen; die Widerlegung einer Lüge hingegen vermag nun und nimmer eine Rechtfertigung, sondern nur eine Vernichtung derselben zu sein.

In der Theologie hat sich die wissenschaftliche Eristik zur Polemik und Apologetik als zu einer besondern Kunst ausgebildet, weil jeder Glaube sich für den wahren hält. Er muß also beweisen, daß die übrigen Standpuncte des Glaubens sich im Irrthum befinden. Dies ist die negative That der widerlegenden Polemik. In Beziehung auf sich selbst muß er aber darthun, daß er ihnen gegenüber seinerseits die Wahrheit enthalte. Dies ist die positive That der rechtfertigenden Apologetik. Innerhalb der confessionellen Theologie der christlichen Religion hat sich hieraus die Wissenschaft der sogenannten Symbolik entwickelt.

Der Kern der mit der Widerlegung identischen Rechtfertigung ist der Begriff eines Widerspruchs, der sich aus der Natur der Sache erzeugt, so daß eine Antithetik von positiven und negativen Bestimmungen entsteht, die einander mit gleichem Recht das Gleichgewicht halten. Wäre dies nun die Grenze des Erkennens, so würde dasselbe verzweifeln müssen, ein Zustand, in welchen die Vernunft, wenn sie als Erscheinung des Bewußtseins bei diesem Standpunct anlangt, nach Kant wirklich verfällt, indem sie sich weder für die eine noch für die andere Seite entscheiden kann. Jede führt den Beweis ihrer Wahrheit und doch widerspricht jede der andern. Aber diese Antinomie ist selber der Grund ihrer Auflösung, denn der Widerspruch würde ohne die höhere, über ihn hingreifende Einheit unmöglich sein. Die Vernunft an und für sich vermag sich nicht zu widersprechen. Der Widerspruch fällt nur in die Abstraction des Verstandes, der jeden Begriff isolirt und von der Identität mit dem ihm entgegengesetzten, die Zeit von der Ewigkeit, das Einfache vom Zusammengesetzten, die Nothwendigkeit von der Freiheit, die Welt von Gott, äußerlich abhält.

Eine andere Bezeichnung des Positiven und Negativen ist die der Wahrheit und Unwahrheit. Hegel gebraucht das Wort Wahrheit oft da, wo die ältere Philosophie Zweck sagte. Er wollte, wenn er das niedrigere Moment gegen das höhere unwahr nannte, nicht die Falschheit desselben behaupten, als ob es ein nicht seinsollendes wäre, sondern er wollte nur relativ aussprechen, daß im Verhältniß zu dem höhern Begriff der niedrigere noch nicht die absolute Wahrheit sei. Er sagte z. B., daß Sein und Nichts gegen den Begriff des Werdens unwahre Abstractionen seien; er sprach ihnen aber nicht ihre relative Wahrheit ab. Oder er sagte: der Geist sei die Wahrheit der Natur; so sollte damit nicht die Wahrheit der Natur an sich geleugnet, sondern das Verhältniß der Natur zum Geist ausgesprochen worden, Organ für seine Erscheinung zu sein. Die höhere Stufe ist nicht blos eine quantitative Erweiterung, Vergrößerung, Potenzirung der niedrigeren, vielmehr eine qualitativ andere, die in ihrem Wesen nur aus sich begriffen werden kann. Mit dem bloßen Sagen, daß Etwas die Wahrheit eines Andern

sei, ist es daher noch nicht gethan, obwohl nicht Wenige ein Erzählen von Begriffen, wenn sie es in diese Form einkleideten, schon für Hegelsche Dialektik hielten. An sich sind alle Momente der Idee von gleichem Werth. Welchen dialektischen Werth das Bestimmte habe, ob den der Unmittelbarkeit, der Vermittlung oder des Resultates, hängt von dem besondern Verhältniß ab, worin es gerade steht. Die Idee an und für sich kann keine ihrer Bestimmungen entbehren. Auch die scheinbar geringste ist für das Ganze zuletzt unentbehrlich, wie der Schatten, der eine so geringfügige Existenz zu sein scheint, sich an Peter Schlemihl, der ihn dem Teufel verkauft hatte, auf das bitterste für seine Nichtachtung rächte, oder wie jener Landwirth, der die Sperlinge mühsam bei sich austertete, sie hinterher wieder bei sich einführen mußte. Man versuche es, irgend eine Bestimmung aus der Idee fortzulassen, so wird sie sich sofort überall, oft wo man es gar nicht erwartet, fühlbar machen. Unwahr und darum überflüssig im absoluten Sinn ist nur dasjenige Negative, was zwar empirisch als ein positives Dasein zu erscheinen vermag, innerlich aber der Idee fremd bleibt, weil es ihr widerspricht, wie die Krankheit, Schlechtigkeit, Bosheit.

Der dialektische Proceß wird von uns auch mit dem Ausdruck Bildung bezeichnet, um die Einheit des Princips bemerklich zu machen, die nicht in die schlechte Unendlichkeit läuft, sondern eine immanente Grenze ausmacht. Unmittelbar enthält das Princip im Anfang seines Daseins schon die Präexistenz seiner weitern Entwicklung als eine Vorbildung, πρόκρισις, welche bereits den unterscheidenden Typus in seinen Grundzügen feststellt. Dies anfängliche Dasein ist im Vergleich mit dem Reichthum der spätern Fortgestaltung ein geringeres, allein es ist an sich dasselbe Wesen und die spätere Gliederung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sondergebilde von ihm abhängig. Alles, was in dieser hervortritt, muß in ihm als dem Keime schon angelegt sein und den Trieb zur Entwicklung haben. Wir betrachten aber auch in jeder Sphäre die für sich abgeschlossenen Formen, sofern sie den Begriff einer Idee in progressiver Weise realisiren, als Vorbildungen, welche als niedrigere die höhere hervorwarten, weil die Einheit der Idee durch alle hindurchgeht. Die Analogie ist

es, die hier gewöhnlich in comparativer Methode die Einheit der Unterschiede aufsucht, theils für die Natur, theils für die Geschichte. In der letztern bedienen wir uns auch des Ausdrucks eines Vorspiels, wenn von Thatsachen, oder eines Vorläufers, wenn von Personen die Rede ist. Die christliche Theologie hat in solcher Weise durch Vergleichung von analogen Vorgängen und Personen im alten und neuen Testament eine förmliche Wissenschaft, die Typologie, hervorgebracht, die freilich oft nur in ein geistreiches Spiel der Phantasie ausartet. — Um sich zu entwickeln, macht die Realisirung des Begriffs Voraussetzungen, durch welche er nach allen Seiten hin mit andern Momenten der Idee in Beziehung gesetzt wird. Er muß sich das, was sich zu ihm als unorganischer Stoff verhält, assimiliren; er vermag nur dasjenige sich anzubilden, was ihm an sich homogen ist, weil er es virtueller Weise in sich faßt. — Die Entwicklung selbst aber ist eine perennirende Umbildung, transformatio, die innerhalb des ursprünglichen Typus fortwährend die Sondergebilde hervorbringt, indem es sie auflöst, um sie wieder hervorzubringen. Die Umbildung ist Fortbildung, als Neubildung, aber sie ist auch Rückbildung als Auflösung des Gebildeten. Die Erneuung ist ein in sich kreisender Proceß, *κυκλοφόρια*, wie Aristoteles sagte. Carus hat in neuerer Zeit für diese verschiedenen Momente des Bildungsprocesses auch die Wörter Anleben, Darleben, Ausleben in Umlauf gebracht. Schultze Schulzenstein hat sich für die Umbildung des Wortes Mauserung bedient, wie die Vögel ihre Federn, Schlangen ihre Haut, Säuger ihre Haare verlieren, um sie durch neue zu ersetzen; er hat diesen Ausdruck in seiner Psychologie auf jeden Act der Reproduction ausdehnt. — Umbildung nennen wir jedoch auch das Umgestalten aus einer Form in eine andere, sofern dabei nicht die Selbstverjüngung, sondern die Veränderung als solche in's Auge gefaßt wird. Aber diese Veränderung wird nicht möglich sein, wenn nicht der Begriff durch seine Einheit den Uebergang zuläßt, denn von den gewaltsamen Entstaltungen, die einem Dasein von Außen her angethan werden können, ist hier nicht die Rede. Die normale Entfaltung eines Keims, eines Eies, eines Talentes, eines Kunstwerkes u. s. w.

ist eine fortdauernde Umgestaltung, in welcher Form auf Form und Form aus Form folgt, bis die Totalität erreicht ist, die sich in sich abschließt und die Umbildung auf die Reproduction beschränkt. Aber auch die Umbildung, welche nicht im Begriff als solchem liegt, sondern durch zufällige Bedingungen hervorgerufen wird, muß doch eine durch ihn mögliche sein, so daß er selbst noch in solcher Modification die Normalität seines Triebes beweis't. Das Schwein verliert in Guinea das Haar; es verändert sich nicht in sich, in seinem Innern; allein die Enthaarung wird mit Nothwendigkeit aus seinem Lebensproceß folgen. Die Katze hat sich in Paraguay äußerlich so verändert, daß Rengger sie für eine andere Gattung zu nehmen geneigt war. So bilden sich Sitten, Charaktere u. s. w. unter andern Umständen, z. B. im Frieden oder im Kriege, um, ohne doch das identische Wesen des Subjectes zu verändern. Die Umbildung ist durch den Begriff der Idee in bestimmte Grenzen eingeschlossen, so daß die Dialektik nicht, wie Stahl meint, eine Verbindung von zwei verschiedenen Begriffen in einem dritten gleich viel in welcher Beziehung, sondern das sehr entschiedene Verhältniß ist, welches durch die Eigenthümlichkeit des Begriffs gesetzt wird Er involvirt auch nicht irgend einen andern, gleich viel von welcher Art, wie Stahl ebenfalls meint, sondern er schließt im Gegentheil alle Gleichgültigkeit von sich aus. Daß er aber in mehr als eine Beziehung treten, daß er, in verschiedenen Verhältnissen, eine verschiedene Bedeutung haben kann, das ist ja gerade das, was Stahl fordert, wenn er gegen die vermeinte militärische Rangordnung der Begriffe bei Hegel protestirt und die Vielseitigkeit der Wirkungen eines Begriffs urgirt. Was Stahl als die Dialektik beschreibt, ist in der That nichts als ein liederliches Denken, das sich gehen läßt. Die wahrhafte Dialektik kann nur durch die Einheit der Idee bestimmte Unterschiede setzen, in deren Auffindung unser subjectives Denken sich zu irren vermag, so daß ein Philosoph mit einem andern sich widerspricht, die aber an und für sich nothwendige sind. Alle Umbildung ist Veränderung innerhalb der Nothwendigkeit des Begriffs, wie eine Substanz z. B., die in Gährung übergeht, nicht eine immer andere wird, sondern durch eine bestimmte Folge von Verände-

mungen zu einem bestimmten Ende gelangt. Stärkemehl wird Gummi, Gummi wird Zucker, Zucker Alkohol, Alkohol Aldehyd, Aldehyd Essig. Stärkemehl kann nicht sofort Essig oder Alkohol werden, es muß sich erst zu Gummi umbilden und der Gummi muß erst Zucker werden und der Zucker sich wieder auflösen u. s. w. Das eine Product geht immer aus dem andern hervor. Jedes macht eine besondere Stufe des gesammten Processes der Fermentation aus. Jedes hat also innerhalb desselben seine bestimmten Unterschiede als seine Grenze an sich, allein jedes kann auch außerhalb dieses Processes in tausend andere Verhältnisse eingehen, sofern es für sich selbstständig ist. Geschieht dies aber, so sind es nicht gleich viel welche Begriffe, um die es sich handelt, sondern vollkommen bestimmte, z. B. wenn der Alkohol im Verhältniß zu den narkotischen Getränken der Völker betrachtet wird oder der Zucker als ein Gegenstand des Handels oder als Gegenstand der Erzeugung aus Zuckerrohr oder aus der Runkelrübe u. s. w.

Für den Begriff der Unmittelbarkeit kommt es also auf die Initiative an, welcher Begriff aus der encyklischen Totalität der Idee als der relativ erste gesetzt wird. Die Monographie muß das Recht haben, von einem Begriff anzufangen, der andere zu seiner Voraussetzung hat, die ihn vermitteln. Sie nimmt den Begriff, der an sich Resultat ist, lemmatisch als einen unmittelbaren. Wir haben uns, wie oben schon bemerkt, für die encyklopädische Ordnung der Wissenschaften einer allgemeinen Uebereinstimmung sehr genähert, was die monographische Bearbeitung wesentlich erleichtert. Um so nothwendiger wird es aber, die encyklopädische Uebersicht zur wirklich systematischen Einheit abzurunden. Stahl meint, die Dialektik gehe im Gegensatz zu dem Gedanken eines Andern über, gleich viel welcher Art, und vereinige den Gegensatz in was immer für einer Beziehung. Dies ist aber ein großer Irrthum.

2) Die Entgegensetzung. Die Idee als Einheit geht also nicht in das schlechte Unendliche, sondern kommt von allen Puncten her auf sich selbst zurück und bezieht alle Momente auf alle. Jedes hat als solches seinen bestimmten Gehalt und seine bestimmte Stellung im Ganzen. Es ist daher, dialektisch genom-

men, nicht blos ein Uebergehen vom Widersinn zu Anderem, sondern eine durch die Kraft der Entgegensetzung sich äußernde Energie, die sich in der Einheit des Ganzen aufhebt. Ein oberflächliches Denken begnügt sich schon mit der Vorstellung des dialektischen Processes als eines bloßen Werdens, allein die Idee ist als Begriff die Herrschaft über das Werden. Sie bestimmt sich selbst zu ihren Unterschieden, läßt dieselben als Erscheinung frei, entläßt sie aber nicht ihrer Macht, denn nicht die einzelnen Momente sind das Absolute, sondern nur die Einheit der totalen Idee. Die Idee ist daher, wie früher gezeigt worden, als Einheit sich in sich selbst entgegengesetzt; jede Seite des Gegensatzes ist gegen die andere negativ, weil jede positiv ist. Die Einheit hebt aber den Gegensatz als negative Identität in sich auf und bewährt darin ihre absolut affirmative Natur.

Von dieser immanenten Negativität ist nun zunächst diejenige unterschieden, welche dadurch entsteht, daß in der Erscheinung der Idee die Existenz der Realität frei gelassen ist. Im Raum und in der Zeit kann durch Zufall und Willkür das mannigfaltigste Durcheinander entstehen, wie dies in der Metaphysik bei dem Begriff der Verschiedenheit und der Welt der Erscheinung betrachtet ist. Die besondern Momente der Idee, welche dem Begriff nach weit auseinanderliegen, können sich in der erscheinenden Wirklichkeit berühren. Hierin ist keine Ordnung, aber auch nicht eine Hemmung, welche dem Begriff widerspräche. Die Natur stellt uns oft alle Stufen ihrer Bildung in einem synoptischen Zugleich vor Augen, so daß auf den vorweltlichsten Petrefacten die jüngsten Pflanzen sprossen und Hunde des neunzehnten Jahrhunderts ihre Zähne in das Fleisch eines Mammuth schlagen können, das sich im Ureise frisch erhalten hat. In der Geschichte zehrt der fortschreitende Geist seine Werke schneller auf, birgt sie aber länger in der treuen Erinnerung und bringt die Hauptmomente seiner Entwicklung immer von Neuem hervor. Die Herrschaft der Völker über einander hat gewechselt, aber die verschiedenen Stufen der Civilisation vom umschweifenden Jägerleben bis zur Kunst des gehaltlosesten Nichtsthuns eines großstädtischen Dandy, die Hauptelemente der politischen Formen von der Patriarchie bis zur constitutionellen Monarchie, die Haupt-

momente der religiösen Bildung von der magischen Naturreligion bis zur Aufgeklärtheit des protestantischen Glaubens, bestehen sämmtlich neben einander. Das Alte berührt sich mit dem Neuen. Wenn der Geist in seinem geschichtlichen Gange längst weiter geschritten ist, kann sich doch jede Stufe, die er durchlebt hat, kraft der Freiheit der Existenz, noch in eigenthümlicher Selbstständigkeit forterhalten. Es ist nicht nothwendig, daß es geschieht. Die Menschen selber als Individuen sind vergänglicher, als ihre Gräber, die oft eine überraschende Dauer haben, so daß ganze Nekropolen uns von vergangenen Geschlechtern Kunde geben. Viele Werke der Menschen, Gebäude, Statuen, Bilder, Schriften, sind für immer zerstört. Sprachen, wie die Etruskische, sind erloschen. Noch finden wir in den gewaltigen Grabkammern Etruriens die Skelette der Menschen, welche Etruskisch redeten; wir finden die Inschriften dieser Sprache in wohlerhaltenen Zügen, aber Niemand versteht sie mehr. Durch die historische Auffassung gewöhnen wir uns, solche Standpuncte als in grauer Ferne hinter uns liegend zu betrachten und verwundern uns, wenn sie uns plötzlich, wie das aufgedeckte Herculanum und Pompeji, mit der ganzen Frische heutigen Lebens vor Augen treten. Bedenken wir doch, daß auf derselben Erde unter derselben Sonne in derselben Secunde mit uns Wilde, die an ihren Fetisch glauben, Chinesen, die ihren Ahnen Goldpapier verbrennen, Inder, die sich durch ein Bad im Ganges heiligen, Guebern, die mit verhangenem Munde zum Feuer beten, Juden, die zu ihrem Jehova flehen, Nestorianer, welche Maria als die Gottesgebärerin verehren, Muhamedaner, die auf ihrem Gebetteppich nach Mekka gewandt knieen u. s. w. u. s. w., daß sie alle, die in der Geschichte der Religion als ein Product ihrer *successiven* Gestaltung so verschiedene Stufen einnehmen, eine *simultane Existenz in buntem Gemisch* darstellen. Seit zwei Jahrtausenden hat die religiöse Idee im Christenthum bereits culminirt, allein dies hat nicht gehindert, daß nicht Millionen um Millionen in Asien, Afrika, Amerika seitdem geboren und gestorben wären, ohne eine Ahnung von ihm zu haben.

Dies ist möglich, weil die Existenz der Realität der Idee in Raum und Zeit frei gelassen ist. Ohne diese Freiheit würden

wir weder die Natur noch die Geſchichte zu verſtehen vermögen. Jahrtauſende vergingen, während dieſer Planet ſich menſchenlos durch die Räume des Himmels dahinwälzte und ſich langſam zum Wohnhauſe der Menſchheit umgeſtaltete, aber dieſe war doch ſchon in der glühenden Maſſenkugel in Sicht und inſofern der Menſch an ſich bereits vorhanden, obwohl er noch nicht als Individuum exiſtirte. Er war der Zweck jenes Werdens.

Durch ſolche Freiheit der Exiſtenz wird nun auch die Möglichkeit von Conflicten hervorgebracht, die *zerſtörend* wirken können. Allein ſolche Zerſtörung iſt nicht eine dem Begriff der Idee widerſprechende Realität. Sie iſt, relativ, ein *Unglück*, aber keineswegs etwas, das nicht ſein ſollte. Es iſt nicht nothwendig, daß ſie exiſtirt, allein eben ſo wenig läßt ſich beweiſen, daß ſie unmöglich ſein müßte. Um ſie unmöglich zu machen, müßte die Realität überhaupt nicht exiſtiren. Gibt man dieſe zu, muß man auch das *Uebel als möglich* zugeſtehen, welches durch den Conflict ſich erzeugen kann. Wenn ein Schiff mit einem andern im Nebel zuſammenſtößt und dies in den Grund gebohrt wird, ſo iſt dies für die davon Betroffenen ein Unglück, allein es liegt in dieſem Vorgange nichts, was der Idee widerſpräche. Wenn der Blitz in ein Haus ſchlägt, ſo iſt dies ein Unglück für deſſen Bewohner, aber nichts der Idee Widerſprechendes. Die Menſchen tröſten ſich daher auch wieder mit dem relativen Wohlſein, welches durch die Zerſtörung vermittelt wird, indem z. B. ein abgebranntes Haus ſchöner wieder erbaut werden kann. Eudämoniſtiſche, weichliche Naturen möchten allerdings eine Welteinrichtung haben, in welcher uns keine Mücke ſtechen, keine Erkältung einen Schnupfen zuziehen und das fatale Sterben ganz beſeitigt werden könnte. Das ſind phantaſtiſche Abſtractionen.

Mit dem Begriff des Uebels muß der des *Unvollkommenen* nicht vermiſcht werden. Wir hören allerdings oft genug bald als Klage, bald als Beſchwichtigung, das Urtheil ausſprechen, daß einmal *in dieſer Welt* Alles unvollkommen ſei. Als ob dieſe Welt außerhalb des Univerſums läge, als ob ſie nicht eben die Welt wäre, in welcher ſonſt wieder die Weisheit Gottes bewundert wird, der mit ihrer Schöpfung ſich verherrlicht habe! Unterſuchen wir, worin vor Allem die Unvollkommenheit beſtehen

ſoll, ſo finden wir die Endlichkeit als den Hauptanſtoß, weil ſie den Zufall und die Vergänglichkeit in ſich ſchließt. Aber nun verſuche man es, ohne Endlichkeit, ohne Zufall, ohne Vergänglichkeit eine Welt zu ſchaffen. Wird Unvollkommenheit in einem beſtimmteren Sinn gebraucht, ſo ſpricht ſie in einem Vergleich der Realität mit dem Begriff das relative Zurückbleiben der erſtern hinter dem letztern aus. Es können daher auch verſchiedene Erſcheinungen unter einander mit Beziehung auf den Grad verglichen werden, welchen die Realität des Begriffs in ihnen gewonnen hat. Es kann ein Comparativ der Vollkommenheit ſtattfinden. Es kann endlich eine und dieſelbe Exiſtenz durch verſchiedene Grade der Realiſirung des Begriffs hindurchgehen. Sie kann vollkommener, aber auch unvollkommener werden. Unvollkommenheit iſt kein durch ſich ſelbſt beſtimmter Begriff, ſondern hängt von dem der Vollkommenheit ab, unter welcher wir allerdings die abſolute Congruenz der Realität mit dem Begriff verſtehen. Allein Unvollkommenheit iſt kein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee, denn ſie iſt nur eine gradweiſe Differenz der Realität und des Begriffs, keineswegs ein Gernichtentſprechen oder gar Widerſprechen. Der Mathematiker behauptet, daß jeder gezeichnete Punct ein unvollkommener ſei, weil er einen Raum einnehme. Nun iſt aber ſelbſt der dimenſionsloſe Punct, von der Mathematiker für den vollkommenen erklärt, doch eine Beſtimmung des Raums, denn ſonſt wär' er nichts. Eine ſolche iſt aber der beſtimmte, empiriſche Punct auch. Er iſt mithin ſo vollkommen, als er ſein kann. Seine Realität iſt mit ſeinem Begriffe nicht im Widerſpruch. Von Inſtrumenten rühmen wir oft die Vollkommenheit; dennoch wiſſen wir, daß die Reſultate, die ſie uns liefern, nicht abſoluten Werth haben und daß wir ihre Unvollkommenheit durch Correcturen berichtigen müſſen, indem wir etwas hinzuthun oderhinwegnehmen, wofür ſich in den verſchiedenen Wiſſenſchaften und Künſten eine beſtimmte Praxis bildet, wie bei Fernröhren, Wagſchaalen, Mikrometern, Schußwaffen u. ſ. w. Eine ſolche Unvollkommenheit iſt kein Widerſpruch. Wir nennen einen jungen Baum unvollkommen, ſofern er noch keine Früchte trägt, aber er iſt Alles, was er als ein junger Baum ſein kann. Das Lallen des Kindes iſt noch eine

unvollkommene Aeußerung seiner Intelligenz; es ist noch nicht wirkliche, aber die schon werdende Sprache. Die Bilderschrift ist im Vergleich mit der Buchstabenschrift eine unvollkommene, aber sie kann als Bilderschrift eine vollkommene sein u. s. w. Unvollkommenheit ist daher sogar im Negativen möglich, sofern es den Widerspruch mit der Idee ausmacht. Wir betrachten dann das Negative als absoluten Widerspruch und machen es so zum Maaßstab der negativen Vollkommenheit. Wir urtheilen daher, daß ein Gesicht noch nicht vollkommen häßlich, ein Verbrecher noch kein vollkommener Bösewicht sei. Wir sprechen von der vollendeten Häßlichkeit, Bosheit, als von negativen Idealen.

Blicken wir zurück, so ist weder der im Wesen der Idee liegende Gegensatz, noch das Durcheinander in der freien Existenz der Realität, noch der hierdurch mögliche Conflict und die aus ihm etwa folgende Zerstörung, noch endlich die Unvollkommenheit der Realität, verglichen mit ihrem Begriff, ein Widerspruch mit dem Begriff der Idee. Ganz anders aber verhält es sich mit derjenigen Negativität, welche den Widerspruch der Realität mit ihrem Begriff und damit die Realisirung der Unidee als der nichtseinsollenden in sich schließt. Gegen sie ist der affirmative Begriff der Idee eben so negativ, als sie gegen ihn. Sie kann sein, weil die Verwirklichung des Begriffs als Erscheinung frei ist, aber sie muß nicht sein. Sie ist möglich, aber nicht nothwendig. Ihre Möglichkeit ist nothwendig, weil der Begriff sich als Erscheinung von seiner Realität unterscheidet. Die Möglichkeit ist aber nicht Wirklichkeit. Es liegt nicht im Begriff des Lebens, daß es krank; des Schönen, daß es häßlich; des Wahren, daß es falsch; des Guten, daß es böse werden müsse. Von dem Begriff dieser Ideen im Platonischen Sinn ist ihr Widerspruch ausgeschlossen. Sobald man aber ihre Realisirung als Erscheinung setzt, muß auch die Möglichkeit der Existenz ihres Widerspruchs zugestanden oder die Möglichkeit der Freiheit geleugnet werden. In Anerkenntniß der Freiheit sagt man daher, daß die Gesundheit die stete Ueberwindung der Krankheit, die Kunst die Siegerin über die Mißform, die Wissenschaft die Befreierin vom Irrthum, die Tugend der Kampf mit dem Laster sei. Für den Begriff der Freiheit ist dieser Unterschied

von der Nothwendigkeit der Möglichkeit und Zufälligkeit der Verwirklichung derſelben von entſcheidender Wichtigkeit. Sittliche Freiheit iſt unmöglich, wenn dem Willen die Möglichkeit des Böſen unmöglich wäre. Es folgt aber aus der Nothwendigkeit dieſer Möglichkeit keineswegs die Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung. Sie bleibt eine Zufälligkeit des einzelnen Willens, der ſich durch ihre Realität mit ſeinem Begriff in Widerſpruch ſetzt. Die Theologie drückt dies ſo aus, daß ſie ſagt, Gott wolle nur das Gute, laſſe aber das Böſe zu, denn ſeine Möglichkeit liegt nothwendig im Weſen der Freiheit. Die evangeliſche Tradition ſtellt daher auch Chriſtus ſelber, den Sohn Gottes, doch als einen ſolchen dar, der, gleich wie wir, allenthalben zum Böſen verſucht, jedoch ſündlos geblieben ſei. Verſuchung iſt der Ausdruck für die reale Erfahrung der Möglichkeit des Böſen.

Dieſe Negativität des negativen Widerſpruchs, den wir ſchon in der Metaphyſik kennen gelernt haben, iſt mithin durchaus von derjenigen Negativität zu unterſcheiden, welche der nothwendigen Entgegenſetzung der Idee in ihrem Weſen und der Dialektik des Begriffs in dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen angehört. Sie iſt die alogiſche, irrationale Negativität, die den Begriff der Vernunft actu aufhebt, damit eine poſitive Entzweiung hervorruft und als Begriffswidrigkeit, Krankheit, Abnormität, Häßlichkeit, Wahnſinn, Bosheit und Gottloſigkeit erſcheint. Sie verwandelt den dialektiſchen Proceß in die Production der Zerſtörung der Realität des Begriffs der Idee. In dieſem ſelbſt hat ihr Widerſpruch keinen poſitiven Grund. Vielmehr widerſpricht er demſelben, denn das Schöne, Wahre und Gute iſt das ſchlechthin Seinſollende. Die Neuplatoniker und Viele nach ihnen haben daher dies Negative auch wohl geradezu als das Nichtſeiende, als das μὴ ὄν, beſtimmt. Nicht die empiriſche Wirklichkeit deſſelben haben ſie leugnen wollen. Sie wußten ſehr wohl, daß ſie ein trauriges Daſein hat. Sie ſagten nicht, daß es ein οὐκ ὄν ſei, aber eben dieſe Realität der Erſcheinung betrachteten ſie als eine ſolche, die von dem Begriff der Idee als eine weſenloſe verurtheilt ſei. Sie iſt von ihm als ihm widerſprechend ewig verworfen. Wäre dies Negative ein conſtitutives Element der Idee, ſo wäre es ſchlechthin

nothwendig. Nicht die Nothwendigkeit ſeiner Möglichkeit allein, auch die ſeiner Wirklichkeit wäre dann geſetzt. Die Zerriſſenheit der Exiſtenz, die Selbſtzerfleiſchung des Lebens, das Elend und die Qual wären dann Zweck. Dies iſt die Annahme des eigentlichen Peſſimismus, der die Hölle der Entzweiung verabſolutirt. Ihre Wirklichkeit iſt nach ihm nicht blos möglich, ſondern nothwendig. Die altindiſche Weltanſchauung leitete das Negative in der Erſcheinung, das ſich in verſchiedenen Zeitaltern bis zum Extrem ſteigern ſoll, daraus ab, daß ſie die Exiſtenz der geſammten Welt als Folge eines traurigen Irrthums nahm, in welchen das abſolute Weſen ſelber verfallen ſei, denn nur es ſelber hätte exiſtiren ſollen, da es allein ſich ſelbſt genug zu ſein vermöge. Es vergaß ſich aber in einem Traum und brachte die Welt in einem unſeligen Augenblick hervor, den die mythiſche Form als eine Verſuchung ſchildert, mit welcher die Maja ihn bezaubert habe, die er doch auch erſt hervorbringen mußte. Das Geſcheuteſte wäre nun unſtreitig geweſen, die Welt ſofort wieder zu vernichten. Dies geſchah aber nicht. Der Zeugungstrieb wucherte nun von Geſchlecht zu Geſchlecht und erneuete das Unglück der Exiſtenz in's Unendliche. Der Menſch muß daher den Fehler Gottes corrigiren helfen. Er muß von ſich abſtrahiren. Gott hatte die Schwäche, ein Daſein als ein von ihm unterſchiedenes zu ſetzen. Der Menſch muß dies Daſein, das ihm ſelbſt inhärirt, negiren. Dies iſt hier die Religion. Der Wille muß zum Willen des Todes werden, denn nur das Nichtſein iſt die Wahrheit. Der Fanatismus der Selbſtvernichtung, die hieraus entſpringt, hat auch ſeine Poeſie, aber er führt in letzter Inſtanz nicht zu einer affirmativen Beſeligung, nur zu einer negativen Emancipation von dem Fluch des Daſeins. Die Indiſche Religion hat in ihrer humanſten Conſequenz, im Buddhismus, viele thier- und menſchenfreundliche Folgen gehabt. Sie hat die rohen Berg- und Steppenvölker Mittelaſiens gezähmt. Sie hat den Gedanken, daß alle Menſchen Brüder ſeien, in ganz Weſtaſien verbreitet und populär gemacht, aber ſie vermag keine poſitive Wiedergeburt zu erzeugen, denn ſie iſt eine Religion nur des Entſetzens vor dem Unglück der Exiſtenz. Als Buddha ſelbſt in hohem Alter auf einer ſeiner Wanderungen unter freiem Himmel

voller Schwermuth über das viele Leiden in der Welt stand, seufzte er und sprach: „Nichts ist dauernd.“ Dies waren seine letzten Worte. — Von dem Parsischen Dualismus wurde jene Indische Vorstellung, daß die erscheinende Welt eine Verirrung des absoluten Wesens selber sei, in die Vorstellung verändert, daß sie das Product eines Verbrechens sei, welches ein Geist begangen, der sich von dem absoluten Grunde des Seins zu lösen und sich selber als das absolute Wesen zu setzen versucht, dann auch andere Geister in seinen Abfall verstrickt habe. Das Verbrechen bestand eben in der Selbstsucht; die Materie, die Finsterniß, Kälte, Schmutz, Gift, Ungeziefer, Raubthiere, Lüge und Mord sollten seine Folge sein. Der Parsische Dualismus stellte jedoch als Perspective der Geschichte den Sieg des positiven Princips über das negative hin. Er rief den Menschen zum freien Kampf gegen das Böse und das Uebel auf. Der Gedanke endlicher Versöhnung wurde die Seele des Mithrascultus. Die Satanologie, wie sie von der christlichen Theologie gewöhnlich vorgetragen wird, ist nichts, als eine mythisch abgeschwächte, moralisch verstärkte Reproduction des Parsischen Mythus von Agromaynius oder vulgo Ahriman. Satan gilt als der Fürst dieser Welt und diese, der κόσμος οὗτος, liegt im Argen.

Die Indisch-Buddhistische Auffassung des Negativen ist thatsächlich im christlichen Mönchthum oft genug dagewesen. Als philosophische Theorie ist sie neuerdings von Schopenhauer bis zu einem Extrem ausgebildet worden, in welchem ihre Widersprüche klarer hervorgetreten sind. Schopenhauers Grundgedanke besteht darin, daß die erscheinende Welt ein Product des Willens zum Leben sei. Im Leben liege aber unaufhörlich sich erneuender Schmerz. Die Natur als solche bleibe in der Affirmation des Willens zum Leben befangen. Der Zeugungstrieb sei die Spitze dieser Tendenz. Der Mensch aber habe durch die Qualität seines Gehirns die Möglichkeit, Vorstellungen hervorzubringen. Er vermöge daher die Qual, die im Leben liege, zu erkennen und vermöge dieser Erkenntniß den Entschluß zu fassen, den Willen zum Leben zu negiren. Die Unlust, die mit aller Begierde und Neigung, die Gebrechlichkeit, die mit allem Dasein verknüpft ist,

erleichtern ihm den Entschluß, nichts mehr zu wollen. Dann habe er Ruhe und obwohl ein persönlicher Gott nicht existire, so könne man dies doch die Religion des Menschen nennen. Schopenhauers Philosophie ist offener Atheismus, denn das Sein als der an sich unbegreifliche Wille zum Leben ist das Erste. Sie ist daher Naturalismus, denn der Wille zum Leben ist das blind wirkende Princip und das Gehirn, welches die Vorstellungen und damit den negativen Willen möglich macht, ist ein Naturproduct. Sie ist Pessimismus, denn das Uebel und der Schmerz sollen sein, den Menschen von der Illusion befreien zu helfen, im Leben und in seiner Affirmation den Zweck seines Daseins zu finden. Sie ist Nihilismus, denn erst die totale Abstraction von allem Affirmativen als das Affirmiren des Nichts ist ihr höchstes Resultat. Schopenhauer selbst gesteht zuweilen, daß er für den Zustand, der eine Folge der absoluten Selbstnegation sei, kein recht passendes Wort habe, denn Seligkeit drücke ihn nicht adäquat aus. Er bedient sich daher häufig des Buddhistischen Nirvâna als des Gegensatzes der Sansara. Schopenhauer hat nun aber diesen negativen Quietismus mit allen unsern heutigen Interessen in ein so enges Verhältniß gesetzt; er hat die Schattenseiten unserer Zeit so juvenalisch geschildert; er hat eine so reiche Bildung und eine so vielgestaltige Phantasie zu seiner Speculation, eine solche Kunst der anziehendsten Sprache zu seiner Doctrin mitgebracht, daß er in dieser durch Bild und Witz, durch Anekdote und Bonmot unterhaltenden Manier alle andern Philosophen hinter sich gelassen hat. Demnach würde er seine Zeitgenossen nicht in dem Grade gefesselt haben, wenn er nicht den Muth besäße, den Hohn gegen die Existenz offen auszusprechen. Mit der Traurigkeit des Buddhismus würde er bei uns nichts gewirkt haben. Er hat ihr aber die Ironie des Weltschmerzes hinzugefügt und ist mit diesem piquanten Ton, der die Welt lächerlich findet, zum Liebling aller blasirten, weltmüden Deutschen geworden, denn die Welt ist nach ihm die reale Unvernunft, die constituirte Anarchie. Sie als das Werk eines weisen Schöpfers anzusehen, erscheint ihm als die größte Albernheit. Diese Welt, worin die Noth in millionenfacher Form die Lust am Dasein verkümmert, worin die wahnsinnigsten Leiden-

ſchaften die empörendſten Verbrechen hervorrufen, worin ununterbrochen der Mord der Geſchöpfe wüthet und der Menſch ſelbſt im Militairweſen die Kunſt des Mordens als die wichtigſte aller Künſte behandelt, ſie ſollte die Schöpfung eines Gottes ſein? Nimmermehr. Dieſe Welt, ein Wirrſal unſäglichen Elends, als das Meiſterſtück eines Gottes zu preiſen, iſt Beſchränktheit oder Heuchelei. Der Optimismus iſt eine Lüge. Die aus tiefer Ueberzeugung entſprungene Kraft, mit welcher Schopenhauer allem Daſein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenſchleudert, iſt der Reiz, der ſo viele gebrochene Geiſter unſerer Epoche an ihn feſſelt. Dieſe vom Ekel an den Widerſprüchen des empiriſchen Daſeins Erfüllten, von den Nieten des Schickſals Abgemüdeten, von ihren falſchen Hoffnungen Betrogenen, durch ihre Leidenſchaften zum phyſiſchen und moraliſchen Bankerutt Herabgebrachten finden eine unendliche Beruhigung darin, das atheiſtiſche Weltall unter der Auctorität eines großen Philoſophen für eine tolle Fratze erklären zu dürfen, in welcher Nichts als das Nichts Recht behalte. Erſpart ihnen ihre Einſicht doch auch die Reue über begangene Thorheit und die Tapferkeit der Arbeit. Dieſer theoretiſche Kitzel, die Welt in ihrem Innerſten für eine koloſſale Dummheit halten zu müſſen, ſich alſo in der eigenen Weisheit weit über ein ſo erbärmliches Machwerk zu erheben, findet die Naivetät des Moſaiſchen Gottes, der ſeine Schöpfung muſternd urtheilte, daß Alles gut wäre, äußerſt lächerlich. Auf dieſem Punct angelangt, nimmt Schopenhauer allerdings eine asketiſche Wendung, denn er ſchließt, daß, wenn der Wille zum Leben uns elend macht, indem er uns von Begier zu Begier verlockt, ohne uns jemals volle Sättigung zu gewähren, die wahre Conſequenz in der Vernichtung des Willens zum Leben beſtehe. Der Wille muß aufhören, zu wollen. Wer dieſes eingeſehen hat, muß nach ihm vom innigſten Mitleid mit allem Elend durchdrungen werden und die intellectuelle Verachtung eines ſolchen Stümperwerks, als die Welt iſt, muß nach ihm in die Praxis unbegrenzter Thier- und Menſchenfreundlichkeit umſchlagen. Noch conſequenter würde offenbar der Selbſtmord ſein, wie einſt die Hegeſianer der Kyrenaiſchen Schule ihn nicht blos lehrten, ſondern auch ausführten, als ſie die Unmöglichkeit eines perennirenden Luſtgefühls erkannten.

hier aber bleibt Schopenhauer dabei stehen, daß die Negation des Willens zum Leben sich schon im Nichtwollen dieses Willens genügend realisire. Ja wir sehen, daß er in den praktischen Maximen der Lebenskunst, welche seine Paverga und Paralipomena enthalten, einem endämonistischen Egoismus und aristokratischem Stolze stark das Wort redet, ja in die Grundsätze seiner Ethik die Erlaubtheit der Gewalt und List, ausdrücklich auch als Lüge, aufnimmt. Er schmeichelt dem natürlichen Menschen. Der Pflichtrigorismus Kant's erscheint ihm als eine pedantische und weltunerfahrene Beschränktheit. Wenn nun aber doch das Nichts der absolute Zweck ist, zu welchem der Schmerz der Endlichkeit, die Qual der Existenz das Mittel sein soll, so ist nicht abzusehen, warum es nicht bei dem Nichts überhaupt verblieben ist, weshalb erst eine so große Breite des Daseins sich entwickeln muß, um mit aller Energie, die im Willen zum Leben steckt, bei der Oede und Inhaltslosigkeit des reinen Nichts, das allerdings widerspruchslos ist, anzulangen. Schopenhauer hat hierauf keine andere Antwort, als den Empirismus, daß es einmal so sei. Einen Gott beschuldigt er nicht, wie die Indische oder Parsische Mythe oder wie der Alexandrinische Gnosticismus, wenn er den Alttestamentlichen Jehovah zum Demiurgen machte, der nicht so Vollkommenes hervorbrachte, als die Sophia selber es vermocht hätte. Wenn nun Schopenhauer als ehrlicher Atheist den Vorwürfen entgeht, welche Voltaire gegen den optimistischen Deismus richtete und in seinem Gedicht: le désastre de Lisbonne am Schneidendsten aussprach (was Schopenhauer unvergeßlich im Sinne liegt), so wird doch in der Sache selbst nichts geändert. Die Elendigkeit der Welt und das Resultat ihres Jammers bei dem denkenden Menschen, die Sehnsucht nach der Vernichtung, bleiben dieselben. Aller Scharfsinn von Schopenhauers rüstigem Apologeten, dem Dr. Frauenstädt, ist nicht vermögend, diesen Radicalismus zu tilgen und steht sogar in Gefahr, durch seine Abmilderungen und ethisch religiösen Modificationen die großartige Physiognomie des Schopenhauerschen Cynismus zu verderben. Der Widerspruch Schopenhauers besteht darin, daß er trotz der Elendigkeit der Welt dennoch von der Vernunft und von Gesetzen spricht. Sobald er sich in eine concrete Materie einläßt,

bestimmt er sich ganz wie wir Andere. Er glaubt z. B. an die Existenz eines Gesetzes der Entwicklung des Lichts zu Farben-unterschieden und hat in diesem Sinn eine vortreffliche Arbeit über das Sehen und die Farben geliefert. Nicht weniger glaubt er an Gesetze für die Architektonik, Malerei, Musik u. s. w. und spricht begeisternd von dem Entzücken, welches uns die classischen Werke der Kunst zu gewähren im Stande sind. Ist aber für den Intellect eine solche Harmonie möglich, so ist es unmöglich, daß der Wille zum Leben, wenn den Intellect ihn erfüllt, mit dem leeren Nichts endigen könne. Schopenhauers Optimismus ist die Verherrlichung des Pessimismus, aber aller Pessimismus ist nur relativ und secundär. Wenn Gesetze in der Welt herrschen, wenn Vernunft in ihr waltet, so ist die Omnipotenz des Pessimismus ein Irrthum.

Die Theorie des Parsischen Dualismus ist von Jakob Böhme und Franz v. Baader erneuert. In einer einseitigen Gestalt als Manichäismus hatte die Kirche sie verworfen. Zunächst scheuet sie nicht davor zurück, die Entgegensetzung in den Begriff des Absoluten als eine ursprüngliche Bestimmung desselben aufzunehmen. Dies ist wahrhaft speculativ, wenn sie sich auch meistens phantastischer Formen bedient, den Begriff auszudrücken. Sie sagt z. B. Gott würde nicht das ewige Ja sein, wenn er nicht auch das Nein wäre. Der Vater schaut sich ewig im Sohn an, den er ewig aus sich hervorbringt, denn als der abstracte Eine Gott würde er nur das finsterste Nichts, der leere Abgrund sein. Gott bedarf nicht der Welt, um Gott zu sein. Er ist es von Anbeginn. Aber seine Liebe bedarf eines Gegenwurfs; aus ihr entzündet sich in ihm die Begierde, die Welt zu schaffen. Er schaffte sie also und sie mußte, wie ihr Schöpfer, eine vollkommene und selige sein. Aber sie blieb es nicht. Warum? Weil sie, lautet die Antwort, von Gott abfiel. Aber wie fiel sie ab? Weil sie böse wurde. Das Bösewerden ist der Abfall. Wenn dieser Act in einen mächtigen Geist, in den Lucifer, verlegt wird, so ist das eine rein phantastische Vorstellung. Das Wesentliche ist nur die Vorstellung des creatürlichen Geistes, der sich in sich hinein imaginirte. Mit diesem negativen Act soll die Welt, die bis dahin eine Welt der reinen Geister gewesen, zur irdischen,

in Raum und Zeit befangenen geworden ſein. Die Materie iſt hiernach das Product des Abfalls des creatürlichen Geiſtes von Gott, das Reſultat eines Verbrechens und damit ſelbſt vom Böſen inficirt. Das Verbrechen muß durch Buße geſühnt werden. Chriſti Tod wird als das Opfer betrachtet, durch welches dies geſchehen und auch die von der Sünde corrumpirte Natur in integrum reſtituirt iſt. Dieſe kabbaliſtiſch imprägnirte Myſtik unterſcheidet daher 1) die Welt, wie ſie in Gott als ideale in der Einheit mit ihm exiſtirt; 2) die mit Gott entzweite, in Raum und Zeit heruntergefallene materielle Welt; 3) die aus der Entzweiung durch das blutige Opfer Chriſti erlöſte, in die Einheit mit Gott reintegrirte Welt. Die Materie, dies monſtröſe Product des Urverbrechens der Geiſterwelt, wird durch die Menſchwerdung Gottes des Sohnes von den zerſtörenden Folgen der Sünde gereinigt. Das Myſterium des Abendmahls macht dieſe himmliſche Materie zu einem Gnadenmittel, durch deſſen Genuß die Menſchheit ſich wieder in ihren göttlichen Urſtand reſtituiren kann, ſo daß ſie als die von der Schwere der Schuld gleichſam entzauberte auch die Natur von der dämoniſchen Magie des Böſen allmälig wird erlöſen und in den Zuſtand primitiver Jungfräulichkeit wird zurückbringen können. Die Transſubſtantiation wird unterfall werden. Während daher dieſe Myſtik recht dem Geiſt die Ehre geben möchte, kommt ſie gar nicht von der Reflexion auf die Materie los. Weil dieſe aber ein Product des Verbrechens, ſo kann ſie nicht wahrhaft vernünftig ſein. Eine wahrhaft objective Naturwiſſenſchaft iſt mithin hier unmöglich. Hier unterſcheidet ſich dieſer Dualismus ſehr von der Schopenhauerſchen Doctrin, in welcher der Wille zum Leben, der Wille der Natur, das urſprüngliche Sein iſt, das ſich autogenetiſch in einer Folge von Geſtalten bis zum Menſchen als dem Subjecte des Intellects erhebt. In der Böhme-Baaderſchen Theorie iſt dagegen die materielle Natur ein diaboliſches Product. Noch weiter gehen beide Lehren in ihrer letzten Conſequenz auseinander. Die Schopenhauerſche endigt im Nichts; der Wille zum Leben, das productive Princip der Natur in allen ihren Formen, wird vom Intellect negirt, indem der Wille nichts mehr will. Die Baaderſche Myſtik hingegen geht durch die Selbſtvernichtung des Eigenwillens zu

einer affirmativen Haltung über, indem sie eschatologisch in einer verklärten Welt, in einem neuen Jerusalem, eine unendliche Seligkeit der erlösten Geister durch ihre intime Communion mit Gott voraussetzt. Diese Mystik hat tiefe Blicke in das infernale Reich, in das Unwesen des Negativen, gethan, allein abgesehen davon, daß sie das Wahre in ihrer Erkenntniß durch die Verquickung mit mythischen Formen sehr erschwert hat, macht sie es sich gar zu bequem, indem sie Alles, was unserm Eudämonismus als Mangel und Unvollkommenheit erscheinen kann, wie die Nothwendigkeit der Ernährung, des Schlafens, des Sterbens, oder was ein Product der Freiheit ist, die sich mit der Schöpfung des Bösen selbst widerspricht, einfach auf Rechnung jenes bei ihr so beliebten Abfalls setzt, so daß, was wir in der Natur und Geschichte von Vernunft entdecken, nur noch ein Rest derselben sein soll.

Der Pessimismus ist ein eben solches Extrem, als der eudämonistische Optimismus, der gern, wenn ihm eine schlechte Wirklichkeit zu ungenießbar wird, temporär in den Pessimismus übergeht. Es sind zarte, gefühlige, glückbedürftige Seelen, welche das Pronunciamento des Pessimismus aussprechen. Der Pessimismus widerlegt sich dadurch, daß er ohne die Voraussetzung des Optimismus unmöglich ist, auf den er sich, eine nur secundäre Epigenesis, als auf das Positive, was er negirt, beziehen muß. Woran mißt denn Schopenhauer das Elend der Welt? Doch an dem Begriff der Wahrheit und Vollkommenheit, die er nicht aus der Erscheinung schöpft. Woran mißt Baader die Corruption der Natur und Gesellschaft? An dem Ideal der Seligkeit, das er auch nicht empirisch auffassen, sondern nur aus der Tiefe des Geistes selber entnehmen kann. Hier ist es, wo die Macht der aprioristischen Erkenntniß sich auf das Entschiedenste bethätigt. Wenn der Geist nicht die Einheit und Harmonie der Welt, wenn er nicht das Wahre, Gute und Schöne als die ewige Substanz derselben denken müßte, so würde jene skeptische Bitterkeit eines Hiob, jene lebensmüde Verzweiflung des Göthe'schen Faust, jener ironische Weltschmerz eines Byron, jener Voltairisirende Sarkasmus eines Schopenhauer gar nicht möglich sein. Es sind zuletzt nur einzelne Erscheinungen, gegen welche sie sich zu wenden vermögen.

Das Negative als die normale Entgegensetzung der Momente der Idee ist also etwas ganz Anderes, als die Entzweiung, welche dadurch entsteht, daß die Kraft eines Wesens in eine Thätigkeit übergeht, mit welcher sie dem Begriff desselben positiv widerspricht. In Allem, was nicht die subjective Einheit des Begriffs zu seiner Seele hat, ist daher eine solche Entzweiung unmöglich. Alles, was der Sphäre des bloßen Mechanismus und Chemismus anheimfällt, ist davon ausgeschlossen. Im Lebendigen und Geistigen aber ist sie möglich und wird von uns mit sehr verschiedenen Ausdrücken beschrieben. Dem Inhalt nach wird sie im Allgemeinen entweder ein Vorgreifen des Niedrigeren in das Höhere sein, welches dies durch gewaltsame Willkür sich aneignen will, ohne der Sache nach es zu vermögen; oder sie wird ein Herabsetzen des Höhern in das Niedrigere sein, welches ebenfalls eine Gewaltsamkeit ist, die hier dem Höhern gegen seinen Begriff angethan wird. Jenes ist eine falsche Potenzirung, dies eine falsche Depotenzirung. Das Resultat jener wie dieser Negation ist eine Realität, welche dem Begriff widerspricht, eine Abnormität, Monstrosität. Man kann die erstere Tendenz die der Usurpation, die zweite die der Degradation nennen.

a) Die Usurpation ist der Widerspruch der normalen Vorbildung. Wenn ein Princip in den niedrigeren Stadien seiner Bildung bereits die höhern vorbereitet, wenn es schon die Keime dazu anlegt, daß sich dieselben später im rechten Moment entfalten können, so ist das eine richtige Vorbildung. Das was der Zeit nach erst später in die Erscheinung treten soll, wird schon von der Vorsorglichkeit des zweckvollen Wesens in unscheinbaren Anfängen oder als eine Art Ueberfluß im Voraus angelegt, damit es im Augenblick, wo die Verwirklichung des Begriffs seiner bedarf, nicht fehle, wie die Natur den Samen in den Thieren bereitet, wenn er auch nicht zu wirklicher Zeugung verbraucht werden sollte, oder wie Völker sich in den Waffen üben und Festungen bauen, auch wenn sie nicht in einen wirklichen Krieg verwickelt sind. Nun kann ein Princip auch schon auf einer niedrigeren Stufe seiner Entwicklung unter der Gelegenheit besonderer Umstände vorübergehend die Verwirklichung

einer höheren, die ihm an sich möglich ist, verfrühet, so ist diese Vorwegnahme zwar etwas Außerordentliches, allein sie ist nur eine Anticipation, die eine Ausnahme, jedoch kein Widerspruch mit seinem Wesen ist. Das Höhere zeigt sich unerwartet auf einer Stufe, die an sich eine niedrigere ist, aber dasselbe seinem Begriff nach nicht von sich ausschließt. So ist die vollständige Begattung und das Gebären lebendiger Jungen bei einigen Rochenarten eine Ausnahme von der sonstigen Generation der Fische. Sie ist die Vorwegnahme einer Form der Zeugung und Geburt, die als eine eigenthümliche erst einer höhern Stufe des Thiers angehört, allein sie ist kein Widerspruch mit dem Wesen des Fisches als eines Wirbelthiers. So kann das Talent eines Menschen schon in einem Alter hervorbrechen, welches sonst noch den Spielen der Kindheit angehört, wie wenn ein Mozart schon im fünften Jahr Concerte setzte und dirigirte. Solche Verfrühung ist etwas Ungewöhnliches, aber sie ist keine Abnormität. Ganz anders die Usurpation. Sie greift mit voreiliger Zudringlichkeit ohne die Macht der Berechtigung in eine höhere Sphäre über. Sie lockt gewaltsam einen Zustand hervor, der, nach dem normalen Gange der Evolution, erst auf einer höhern Stufe hätte eintreten sollen. Sie ist eine Anmaaßung oder eine falsche Frühreife; jene widerspricht dem Wesen überhaupt, diese der Stufe der Wirklichkeit, auf der sich die Entwicklung eines Princips befindet. Wird eine Geburt verfrüht, so ist der Abortus die naturwidrige, wenn auch auf naturgemäßem Wege erfolgende, gewaltsame Usurpation eines Actes, der erst in Folge der vollständigen Reife der Frucht hätte eintreten sollen. Die Lebensfähigkeit der Frucht wird daher problematisch sein. So werden im Unterricht Kenntnisse, so werden in der Verwaltung der Staaten Gesetze und Einrichtungen, in der ärztlichen Behandlung Arzneien, in der Composition eines Dramas Scenen u. s. w. auf einem Punct verfrüht, wo die rechte Empfänglichkeit für sie noch nicht vorbereitet ist. Die Folge zeigt dann, daß sie, die im richtigen Zusammenhang vortrefflich hätten wirken können, statt affirmative vielmehr, oft zu trauriger Ueberraschung, negative Consequenzen haben. Werden die Genüsse, welche erst einer höhern Stufe naturgemäß bestimmt sind, wie dies namentlich mit dem

Gesetzmäßigkeit der Fall ist, auf einer höheren aufweist, so entsteht Blasirtheit. Das Individuum muß, da es der normalen Volkskraft noch entbehrt, durch die Unmittelbarkeit, mit welcher es sich zum Genuß herandrängt, die Kraft, die einer späteren Stufe vorbehalten sein sollte, gleichsam borgen. Kommt es nun an diese heran, so ist die Kraft vergeudet. Es ist impotent. Wenn ein Genie frühzeitig seine specifische Productivität entbindet, so ist das, weil es ein Genie ist, normal. Wenn aber ein kleines Talent gehetzt wird, die Physiognomie des Genies anzunehmen, wie es mit so vielen musikalischen Wunderkindern geschieht, die nur ein Product der Dressur sind, so erzeugt sich Usurpation. Auf dem ethischen Gebiet nennen wir denjenigen einen Usurpator, der den Genuß einer Macht ansprucht, ohne die Berechtigung zu ihr erworben zu haben.

β) Die Degradation ist der Widerspruch mit der normalen Accommodation. Sie entsteht, wenn ein Princip von einer höheren Stufe, die es actu schon erreicht hat, sich in eine niedrigere, die von seiner Entwicklung bereits überschritten ist, fallen läßt, oder wenn überhaupt ein an sich höheres Princip sich in eine falsche Abhängigkeit von einem gegen es selbst niedrigern versetzt. Das höhere Princip ist, wie wir nun oft schon gesehen haben, dies nur dadurch, daß es alle unter ihm liegenden niedrigeren Stufen in sich aufhebt. Es beweist damit die Realität seiner Superiorität und ist mit ihnen an sich in Einheit. Daß es sich nun als Erscheinung mit ihnen, wie sie selbst Erscheinungen sind, im Raum und in der Zeit berührt, ist noch keine Degradation, denn es kann in der oft unvermeidlichen Zufälligkeit des Contacts doch seine Selbstständigkeit und Freiheit bewahren. Ferner daß es im Verhältniß zu andern Existenzen sich ihnen accommodirt, weil sonst eine Wechselwirkung zwischen ihnen nicht möglich wäre, ist keine Degradation. Accommodation ist die Modification einer Gestaltung, einer Thätigkeit, innerhalb gewisser unvermeidlicher Grenzen, aber sie ist keine Alteration. Das Auge adaptirt sich den Gegenständen, die es erblickt. Eine Pflanze, die von einem Klima in ein anderes verpflanzt wird, bequemt sich dem neuen Boden, der andern Temperatur an. Die edle Frucht, die als Pfropfreis dem Stamme des Wildlings ein-

wächst, accommodirt sich ihm, indem sie ihn zugleich verändert. Ein Erwachsener accommodirt sich dem Kinde, indem er sich mit Freiheit auf den Standpunct desselben versetzt. Eben so der Lehrer dem Schüler gegenüber u. s. w. Ganz anders die Degradation. In ihr verläßt eine Existenz ihr an sich höheres Princip und läßt ein niedrigeres die Function desselben einnehmen, wovon die Folge eine Zerstörung der schon gesetzten Realität des höhern ist. Oder sie springt von einer schon erreichten Stufe auf eine niedrigere zurück, die früherhin ihre affirmative Berechtigung hatte und einen Moment des Fortschritts bildete, nunmehr aber, da sie überwunden ist, als eine Hemmung wirken muß. Durch solche Abhängigkeit erzeugt sich die Degradation. Sie ist Entartung, Degeneration, Denaturation. Im Mechanischen und Physikalischen ist sie unmöglich, weil in beiden die reine Nothwendigkeit herrscht. Die Schwere beherrscht alle Körper gleichmäßig. Eine länger dauernde Bewegung hat an sich vor der kürzer dauernden so wenig etwas voraus, als eine geschwindere vor einer langsameren. Jede ist, wenn sie existirt, gleich nothwendig. So ist die Verminderung eines Stoffs, die Verkleinerung eines Quantums, keine Degradation. Eben so wenig die Aenderung des Aggregatzustandes. Liquescenz und Solidescenz sind mit Nothwendigkeit wechselnde Zustände der physischen Substanz. Die Mischung verschiedener Stoffe ist an sich selbst weder eine Veredelung, noch eine Verschlechterung und nur relativ sprechen wir von einer solchen. Jeder Stoff hat mit dem andern die gleiche Nothwendigkeit. Wenn Oxygen sich mit Hydrogen vereinigt, erzeugt sich Wasser, allein dieses ist weder eine Veredelung noch eine Degradation weder für das Oxygen noch für das Hydrogen. Auch das naturnothwendige Ableben eines organischen Individuums ist noch keine Degradation, wie das Welken einer Pflanze, der Schwächezustand im Altern eines Thiers. Erst da, wo dem Begriff der Einheit durch die Realität widersprochen wird, kann von einer Erniedrigung im Organischen, von einer Entwürdigung im Geistigen die Rede sein. Der animalische Organismus z. B. besteht chemisch aus einer quaternären Verbindung. Wenn es ihm nun unmöglich gemacht wird, sich in der Totalität derselben wiederherzustellen, so fängt er an, zu entarten. Burdach hat

eine Reihe von Verſuchen an Thieren gemacht, die in Folge der Einförmigkeit der Nahrung entarteten. Sie konnten ihren Organismus nicht ſeinem Begriff gemäß reproduciren. Kaninchen wurden von ihm in Blechkaſten abgeſperrt und tagelang immer mit dem gleichen Stoff genährt, ſo daß z. B. Chlor ausgeſchloſſen wurde. Sie gingen in der kläglichſten Weiſe zu Grunde, magerten ab, wurden triefäugig u. ſ. w. Die Krankheit iſt häufig von dieſer Seite als ein Rückfall der höhern Stufe des Lebens auf eine niedrigere, die in ihm als ein Moment aufgehoben ſein ſollte, aufgefaßt. Geſchieht dies mit ſchroffer Einſeitigkeit, ſo kann der Mißverſtand entſtehen, als ſei die Meinung, daß eine Zurückverwandlung des höhern Daſeins in das niedrigere in optima forma angenommen werde, wie dies der Fall mit der Pathologie von Jahn und von Hoffmann war. Hoffmann erkannte ganz richtig, daß der lebende Organismus zwar periodiſch eine Function vor der andern fördern könne, an und für ſich aber die Einheit der verſchiedenen Functionen der vegetativen und animaliſchen, der individuellen und generiſchen Richtung ſein müſſe. In ſeiner „Vergleichenden Idealpathologie, 1834“ folgerte er daraus für den Begriff der Krankheit, daß ſie das Zurückſinken des Lebens auf eine Stufe ſei, die für einen niedrigern Organismus die normale ausmache, für den höhern aber, der ſie nur als ein Moment in ſich trägt, zur Abnormität werden müſſe. Er ſagte daher: „In Krankheiten fällt die Idee des Lebens zurück auf niedrigere normale Lebensſtufen, in welchen dieſer Verein nicht iſt; z. B. bei Skropheln fällt der Menſch zurück auf die Evolutionsſtufe der Inſectenlarve, oder die Stufe, auf welcher blos der Individualitätsmenſch, nicht auch zugleich der Gattungsmenſch entwickelt, die Idee der Gattung aber latent wird. — In der Rhachitis iſt gleichfalls das Gattungsleben latent und vom Individuumsleben wird nur der eine Factor, nämlich der vegetative, ausgebildet, der animaliſche gleichfalls latent; hier alſo ein Zurückſinken auf die Stufe der wirbelloſen Thiere, der Mollusken. — Der Tuberculöſe iſt zurückgefallen auf die Entwicklungsſtufe der Inſecten, in welchen die Stufen der Larve, Puppe und der Sylphe getrennt ſind (= Sylphenzuſtand), auf die Entwicklungsſtufe der monokarpiſchen Gewächſe und Thiere,

der Knollengewächse. In der tuberculösen Lungensucht ist die Lunge mit Menschenetern gefüllt, gleichsam Eierstock.“ In solcher Schroffheit ausgesprochen wird diese Theorie der negativen rückschreitenden Metamorphose, wie man sie genannt hat (nicht aber mit der von Rathke aufgestellten positiven verwechseln muß), lächerlich, weil der höhere Organismus selbst in seiner Erkrankung seinen Typus nicht aufgeben und die Krankheit, auch wenn man sie nach der hier zu Grunde liegenden Paracelsischen Auffassung als einen Parasiten betrachtet, das Wesen des Organismus, in welchem sie sich entwickelt, nicht verleugnen kann. Das abnorme Gebilde des Krankheitsprocesses bietet daher zwar eine gewisse Analogie mit niedrigeren normalen Organismen dar, ist aber zugleich, eben vermöge der höhern Stufe desjenigen Organismus, welchen es desorganisirt, ein specifisch anderes. Die Zellentheorie mußte daher diesen noch aus der Schellingschen Naturphilosophie stammenden Parallelismus in seiner Einseitigkeit widerlegen (s. J. F. Sobernheim: Beiträge zur Phänomenologie des Lebens, Berlin 1841, p. 46 ff.), allein das Wahre an der Jahn-Hoffmann-Starkschen Theorie darf deshalb nicht gänzlich verworfen werden. Hoffmann sagt in dieser Hinsicht a. a. O. S. 127 vortrefflich: „Es ist demnach Krankheit nur ein Wiedererwachen des längst Begrabenen, ein Sichwiederbefreien des längst Ueberwundenen, ein Wiedervortreten des längst Eingezogenen, ein Wiederauftauchen des längst Verschlungenen, überhaupt der Wiedereintritt der unendlichen Vergangenheit in die Gegenwart des Lebens. Hat sich der Mensch aus allen frühern Stufen der Natur construirt, indem er sich, sie in sich einziehend, über alle emporgeschwungen hat, so zerlegt er sich in seinen Krankheiten wieder zurück in die frühern niedern Stufen der Schöpfung, indem sich bald diese, bald jene herausschlingt. So hat jede Krankheit ihr Vorbild, ihren Prototyp in irgend einem Lebensverhältnisse der Natur unter dem Menschen, und das Reich der Krankheiten ist eben so groß, als das Reich der Natur. Das Reich der Krankheiten ist der Affe der Natur; es ist auch eine Natur, eine Schöpfung, aber eine Nachnatur, eine Afterschöpfung, eine Pseudonatur, die Rück- und Nachtseite der Natur.“ Stark (Allgemeine Pathologie oder

allgemeine Naturlehre der Krankheit, 1838, Erste Abth., S. 68) drückte diesen Gedanken logischer so aus: „Wie jede Abweichung von der Regel schon in der Regel mitbegriffen ist, so enthält auch das normale Leben schon seine möglichen Abweichungen, sogar der Form nach, in sich. Die Krankheit erscheint daher auch unter keiner neuen ihr blos eigenthümlichen Form, sondern sie wiederholt nur eine in der Natur schon vorhandene Form des normalen Lebens."

Der Geist degradirt sich, wenn er mit Freiheit seine Freiheit in der Weise aufgibt, daß er sich dadurch in eine Abhängigkeit versetzt, welche dem Wesen seiner Freiheit überhaupt oder einer schon erreichten bestimmteren Stufe ihrer Ausbildung widerspricht. Wie er sich in der Usurpation zu einer falschen Höhe emporschraubt, zu welcher ihm die innere Berechtigung fehlt, so wirft er sich hier an einen niedrigeren Zustand fort, der ihm widerspricht, weil er von der höhern Stufe, die er überhaupt einnimmt, sich nicht auf die niedrigere sollte fallen lassen und weil er mit der bestimmten Stufe, die er in irgend einer Beziehung als Realität seiner Freiheit schon erreicht hat, die Verpflichtung überkommt, zu einer noch höhern weiterzustreben. Wie man wohl sagt, daß, wer nicht fortschreitet, zurückschreite. Non elevari est labi. Alles Bestialische degradirt den Menschen. Für den wiedergeborenen Christen hat der Rückfall in eine Sünde einen ihn degradirenden Charakter, denn er war seinem Standpunct nach schon über sie erhaben u. s. w. Die Abhängigkeit von dem niedrigeren Element sollte nicht sein; das höhere Princip sollte sich von ihm frei erhalten, es nur als Mittel in sich aufnehmen, es zu sich heraufbilden. Verkehrt sich diese Stellung, so wird das höhere Princip von der Gewalt des niedrigeren ergriffen und muß dann ausarten, weil seine Thätigkeit in eine seinem Begriff widersprechende Richtung gelenkt wird. Die Degradation hat dann Stufen und endigt oft, weil der Geist die Scham über seine Selbstentwürdigung nicht los werden kann, in Wahnsinn. Die sinnliche Betäubung, welche das Gefühl der Gesunkenheit verhüllen soll, wird selbst wieder zu einer weitern Desorganisation und Degradation. Degradiren kann der Geist nur sich selbst, aber in Folge seiner Selbstentäußerung kann er

auch äußerlich degradirt werden. Sitte und Geſetz erzeugen ſogar beſondere Formen dafür. Wer ſich einer Gemeinſchaft durch ein Verbrechen oder durch ein ihren Begriff zerſtörendes niedriges Betragen unwürdig gemacht hat, kann von ihr auch ausdrücklich ausgeſtoßen, er kann für infam erklärt werden. Hier, wo der Begriff der Ehre in's Spiel kommt, gibt es nun allerdings eine Menge Vorurtheile, deren Kritik der Ethik anheimfällt. Man wähnt ſich durch gewiſſe Vorgänge degradirt, denen man eine ſolche Bedeutung gar nicht einräumen ſollte. Man fürchtet, ſich durch gewiſſe Thätigkeiten zu degradiren, mit denen man im Gegentheil ſich vor dem Forum der Vernunft höchſt ehrenvoll legitimiren würde. Man hält es z. B. für degradirend, ſich im Fall der Noth ſein Brod durch Arbeit zu verdienen; es erſcheint nicht ſtandesgemäß; man zieht es vor, ſich zu tödten oder durch ſeine Bettelei unter der Kategorie der verſchämten Armen ſich von Andern ernähren zu laſſen. Dies vernunftwidrige Vorurtheil laſtet noch ſchwer auf Aſien und Europa, in Amerika und Auſtralien iſt es ſchon gebrochen Die ſittliche Würde der Arbeit iſt hier anerkannt. Wenn ein freier Mann ein Geſchäft übernimmt, das tief unter ſeiner Bildung liegt, weil er ſich das Leben nicht anders würde friſten können, ſo iſt das keine Erniedrigung. So kann auch das Unglück, wie Krankheit, uns nicht degradiren, wenn ſie nicht die Folge einer laſterhaften Ausſchweifung iſt, die in ihr ſich zur Erſcheinung bringt.

γ) Die Uſurpation und Degradation hat zu ihrem Reſultat die Entbildung, dekormatio, monstrositas. Sie iſt die Umbildung des Poſitiven in das Negative, in ein Mißproduct, welches dem Begriff, der realiſirt werden ſollte, widerſpricht. Sie arbeitet an ſich mit denſelben Kräften, wie die normale Entwicklung, aber ſie wendet dieſelben in eine Richtung, welche ſich gegen den Begriff des Weſens deſtructiv verhält. Sie wird daher Verbildung, in deren Erſcheinung die innere Entzweiung auch äußerlich als Mißform, als Deſiguration, zu Tage kommt. Das Monſtröſe geſtaltet ſich formaler Weiſe nach denſelben allgemeinen mechaniſchen, chemiſchen, ethiſchen Geſetzen, wie das Normale, aber die Richtung ſeiner Action iſt eine perverſe, begriffswidrige. Mit der Sprache muß man ſich hier auch auseinander-

ſetzen, weil ſie freilich Manches monſtrös nennt, was nur die ſonderbar erſcheinende Aeußerung eines inſtinctiven Heilbeſtrebens der Natur, keineswegs ein ſchon in's Negative abirrender Trieb iſt, wie z. B. das krankhafte Gelüſt mancher Kinder, Kalk, Kreide, Aſche zu genießen. Die Elephantiaſis der Tropenzone iſt dagegen eine wirkliche Monſtroſität; eben ſo der Kropf bei vielen deutſchen Aelplern. Mißgeburten ſind Monſtroſitäten, weil ſie eine Realität ſind, in welcher dem Begriff poſitiv widerſprochen wird. Wenn ein Schaaf mit zwei Köpfen geboren wird, ſo widerſpricht dieſe Wirklichkeit dem Begriff des lebendigen Individuums, welches die Einheit des Organismus nothwendig macht. In dieſem Sinn iſt ein ſolches Monſtrum unnatürlich; in anderm Sinn erzeugt der Geiſt die Unnatur, wenn er die Nothwendigkeit der Natur durch ſeine Willkür verletzt und damit zugleich dem Sittengeſetz widerſpricht. Ein Caſtrat z. B. iſt ein Mann, der kein wirklicher Mann iſt. Die Mannheit iſt ihm gewaltſam genommen. Er iſt damit degradirt. Zum wirklichen Weibe kann er nicht werden, er entartet aber zum weibiſchen Manne; er iſt ein phyſiſches und ethiſches Monſtrum. — Die Frau von Warens erzog Rouſſeau wie einen Sohn. Er nannte ſie Mutter. Als er zum kräftigen Jüngling herangewachſen war, wollte ſie ihn vor den Gefahren der Ausſchweifung dadurch bewahren, daß ſie ſelbſt ſich ihm hingab. Er empfand nun in ihren Armen, wie er ſelbſt geſteht, die Qual eines Inceſtes, aber ſie hinderte ihn nicht, Jahrelang ihn zu begehen; eine der ſcheußlichſten Monſtroſitäten in ſeinem irrungsvollen Leben. — Blutſchande iſt für die Thiere nicht vorhanden, denn ſie vermögen nicht zu denken, alſo auch nicht zu wollen. Für den Geiſt aber iſt dieſer Begriff nothwendig. Alle Geſetzbücher der Völker bezeugen dies und die Ausnahmen, wie bei den Aegyptiſchen Ptolemäern, ſind ſelbſt ſittliche Krankheiten. Ein in unbewußter Blutſchande erzeugtes Kind, z. B. Antigone, iſt als Embryo, Fötus u. ſ. w. ein ganz normales Gebilde, aber hinterher klafft die ganze grauenhafte Verkehrung aller Verhältniſſe auf, denn der Vater iſt auch Bruder, die Tochter auch Schweſter, die Mutter auch Großmutter, der Gatte Sohn u. ſ. w. — Die Geſetze der Römiſchen Kaiſer erklärten es für eine Majeſtätsbeleidigung, wenn

Jemand ein Nachtgeſchirr mit einer Hand anfaſſe, an deren Fingern ſich zufällig ein Ring mit dem Bilde des Kaiſers befand. Sie beſtraften eine ſolche Degradation ihrer Perſon mit dem Tode. Dies war eine Monſtroſität, aus dem Wahnſinn der Selbſtvergötterung entſprungen. Die Leidenſchaften der Menſchen verirren ſich in die widrigſten Abgründe. Man darf nur eine Sammlung von Rechtsfällen, wie die von Feuerbach oder im alten und neuen Pitaval durchſehen, um eine Galerie der entſetzlichſten dämoniſchen Monſtroſitäten vor ſich zu haben. Eine wahre Hölle phyſiſcher und ethiſcher Entartung geſtaltet ſich namentlich im Gauner- und Räuberthum. Dr. Avé-Lallemant hat die allgemeinen Züge deſſelben zu einer claſſiſchen Charakteriſtik in ſeinem unſchätzbaren Werk: das deutſche Gaunerthum, Leipzig, 1858, Bd. II., 1 — 32 zuſammengeſtellt. In dieſe infernale Region hat Franz v. Baader oft die tiefſten Blicke gethan, von denen man wünſchen möchte, daß ſie aus ihrer Zerſtreutheit geſammelt und von ihren trüben myſtiſchen Formen gereinigt würden.

Anmerkung 1) über die Logik im Vernunftwidrigen.

Das Vernunftwidrige, das in concreto zugleich das Natur- und Geiſtwidrige iſt, hat an der Vernunft ſeine poſitive Vorausſetzung. Nur in dem Negiren derſelben hat es ſein Beſtehen. Es erſcheint als ein poſitives Daſein, aber ſein Inhalt iſt die Negation des urſprünglich Poſitiven. Dieſer Zuſammenhang iſt der Grund, weshalb in ihm formaler Weiſe ganz und gar die nämliche Logik, wie im Poſitiven, herrſcht. Der an ſich alogiſche Inhalt kann ſich nur als Pſeudogenitur der Vernunft entwickeln, und muß daher auch Begriff, Urtheil und Schluß zeigen. Hiedurch wird eine Wiſſenſchaft des Irrationalen möglich, in welcher alle metaphyſiſchen Kategorien und alle logiſchen Begriffsbeſtimmungen eben ſowohl als im Poſitiven ſelber Platz greifen. Sonſt würde das Negative als das Nichtſeinſollende ſchlechthin unbegreiflich ſein, da es außerdem nicht blos das relativ, ſondern das abſolut Begriffsloſe und Abſurde ſein müßte. In der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee wird dieſe deſtructive Negativität als das formale Gegenbild der affirmativen und productiven Vernunft nach ihrer abſtracten Allgemeinheit überhaupt begriffen. Es wird die Möglichkeit eines ſolchen Widerſpruchs

erkannt. In der Naturwiſſenſchaft iſt es die Pathologie, die uns aus den Geſetzen der Anatomie und Phyſiologie die kranken Zuſtände der Lebensorgane und die aus ihnen entſpringenden paraſitiſchen Mißgebilde ableitet. In der Wiſſenſchaft des Geiſtes nimmt das Negative mit jeder Sphäre eine andere Geſtalt an. Die Pſychologie hat es mit den Störungen des Geiſtes, den Seelenkrankheiten; die Ethik hat es mit dem Böſen; die Aeſthetik mit dem Häßlichen; die Religionsphiloſophie mit dem Aberglauben und der Sünde; die Philoſophie ſelber mit dem Irrthum und der Sophiſtik zu thun. Der Wahnſinn iſt das negativ zerſetzte Gemüth; das Böſe das negativ Gute; das Häßliche das negativ Schöne; die Sünde das negativ Heilige; der Irrthum das negativ Wahre. Dieſer Zuſammenhang iſt es, der das Irrationale demnach in logiſcher Form ſich gliedern läßt, weil es die Geſtaltung nicht aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſondern aus dem Rationalen zum Lehen nimmt, folglich die Form deſſelben in ſich reproducirt, obwohl es ſie mit dem entgegengeſetzten Inhalt erfüllt.

Es entſteht eine *verkehrte Welt*. Nicht diejenige Umkehrung iſt hier vorhanden, die uns ſchon öfter als jene ſymmetriſche Dualität begegnet iſt, welche die nämlichen Beſtimmungen in entgegengeſetzter Lage wiederholt, wie die obere und untere Hälfte eines Kreiſes, einer Kugel, wie die Seiten eines Organismus, wie die tragiſchen und komiſchen Scenen in einem romantiſchen Drama, wenn ſie unter einander eine Parallele bilden, u. ſ. w., ſondern diejenige Verkehrung, welche die Vernichtung des poſitiv Vernünftigen in ſich ſchließt. Die Erkrankung des Lebens kann aus jedem Organ, aus jedem Proceß deſſelben entſpringen und allmälig den ganzen Organismus durchſchleichen. So viel verſchiedene Organe, ſo viel verſchiedene Proceſſe, ſo viel verſchiedene Krankheiten ſind auch möglich. Das Gaunerthum heftet ſich an alle Arten des Erwerbes und Beſitzes. Seine Vorausſetzung iſt die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft mit ihrer Organiſation der Arbeit und ihrem Schutz des Eigenthums. Der Gauner will nicht durch Arbeit erwerben. Er iſt faul und genußſüchtig. Er betrügt und ſtiehlt. Wenn man nun in Werken, wie *Fregier's*: les classes dangéreuses, oder wie in dem zuvor berührten *Avé-Lallemants*: das deutſche Gauner-

thum, die verſchiedenen Arten des gaunerischen Erwerbs betrachtet, ſo ſieht man, wie ſie paraſitiſch an jede poſitive Form der Geſellſchaft bis in die kleinſten Umſtände herunter anknüpfen. Weil wir Taſchen in unſern Kleidern haben, gibt es Taſchendiebe; weil wir Waaren in Läden feil bieten, gibt es Ladendiebe; weil wir unſere Thüren auch offen ſtehen laſſen, gibt es Hauseinſchleichdiebe, die ſogenannten Kittenſchieber u. ſ. w. Der Gauner entwickelt eine eigene Genoſſenſchaftlichkeit, Chavrusse, eine eigene Sitte, eigene Sprache (Gaunerſprache, Rothwälſch, argot) eigene Schrift, myſteriöſe Symbolik und eigenen Aberglauben. Er bringt eine völlige Antitheſe der ſittlichen Gemeinſchaft hervor. Alle Scham und Zucht iſt von ihm abgeworfen. Er verhöhnt dieſelbe, nur dem thieriſchen Triebe folgend und die religiöſe Weihe, mit welcher die bürgerliche Geſellſchaft die Ehe befeſtigt, durch teufliſche Parodirung verſpottend. Er muß ſich auch, da er nur durch Zuſammenwirken mit ſeines Gleichen etwas vermag, organiſiren; er muß auch Umſicht, Geduld, Ausdauer, Muth, Tapferkeit, Treue, Verſchwiegenheit entwickeln, aber dies Alles hat bei ihm nicht den geringſten ſittlichen Werth. Wenn man ſo in die Geſchichte der Krankheiten der Natur und des Geiſtes hineinblickt, ſo erkennt man, wie die logiſche Conſequenz ſich deshalb, weil ſie die poſitive Vernunft ſich vorausſetzt, auch in dieſen dunkeln Regionen als eine negative Geſetzmäßigkeit bewährt. Bunſen in ſeinem: Gott in der Geſchichte, Bd. III., 1858, S. 345 ſtellt daher ganz richtig den ausdrücklichen Satz auf: „Die krankhaften oder pathologiſchen Zuſtände haben auch ein Geſetz der Entwicklung wie die normalen: Gegenſatz und Analogie der beiden Reihen.“ Die abnormen können es ja nur ſein, weil ſie die normalen negiren. Inſofern dadurch für den Proceß des Negativen gewiſſe nothwendige Stadien vorgezeichnet ſind, wird auch die Entwicklung des Abnormen ſelber eine normale genannt. Forſcher, welche ſich in das Studium der Nachtſeite der Welt vertieft haben, gewöhnen ſich daher, von der Normalität des Abnormen in dieſem Sinn zu ſprechen, weil, wie die Pathologen ſagen, auch ein Erkranken der Krankheit, eine Störung des ſonſtigen Verlaufs im Bildungsproceß des Negativen möglich iſt.

Anmerkung 2) Unterſchied des Poſitiv-Negativen vom Negativ-Negativen.

Es iſt ſchon einmal oben, bei dem Begriff der Trichotomie, aufmerkſam gemacht, daß ein großer Unterſchied zwiſchen dem Negativen vorhanden iſt, wenn es productiv die poſitive Fortbildung, deſtructiv die negative Entbildung enthält. Denken wir uns die Idee an und für ſich, ſo iſt es nicht nothwendig, daß in ihrem Begriff das negativ Negative vorkomme, weil nur ſeine Möglichkeit, nicht aber ſeine Wirklichkeit nothwendig iſt. Die Dialektik der Idee iſt in ſich auch negativ, allein in productiver Weiſe. Das lebendige Individuum z. B. verhält ſich gegen das Unorganiſche negativ, indem es daſſelbe verzehrt; ſo iſt dieſe Negativität eine organiſche, von ſeinem Begriffe geforderte. Oder die einzelne Perſon hat Eigenthum; ſo ſchließt ſie negativ jede andere Perſon von dem Beſitz deſſelben aus; aber dieſer Egoismus iſt zunächſt ein vollkommen vernünftiger, berechtigter, denn Erwerbung von Eigenthum iſt für die Verwirklichung des perſönlichen Willens nothwendig. Die Wiſſenſchaft kann in der Phyſiologie nicht den Begriff der Nahrung, im Naturrecht nicht den des Eigenthums ausſchließen. Es ſind poſitive Begriffe. Ganz anders iſt es mit dem Negativen, ſofern es den Widerſpruch der Realität mit dem Begriff enthält. Er erzeugt, wie wir geſehen haben, eine Entzweiung, gegen welche ſich der Vernunftbegriff negativ verhält. Dieſe Entzweiung kann auch in die Wiſſenſchaft als ein Moment für die Entwicklung des Ganzen aufgenommen werden, indem gezeigt wird, wie die im poſitiven Begriff liegende negative Möglichkeit ſich verwirklicht. Die Folge iſt, daß die Wiſſenſchaft auch die Auflöſung dieſer negativen Bildung und die Macht der Idee über ihre empiriſche Desorganiſation zeigen muß. Das ſind dann jene früher angeführten Trichotomien von Geſundheit, Krankheit, Heilung, woraus die Phyſiologie, Pathologie und Therapie ſich ergibt; von Recht, Unrecht, Strafe; von dem Schönen, Häßlichen und Komiſchen; von der Heiligkeit, Sünde und Verſöhnung. In allen dieſen Fällen iſt das dritte Moment nichts Urſprüngliches, ſondern nur Wiederherſtellung des erſtern durch Negation des Negativen. Weil aber dieſe Negativität in dem ſo entſtehenden Poſitiven

mitgesetzt ist, so hat dasselbe noch einen andern Ton, als in seiner Unmittelbarkeit. Dennoch ist nicht das Negative, sondern das Positive in seiner Aufhebung des Negativen productiv. Krankheit, Häßlichkeit, Unrecht, Bosheit, Wahnsinn, Krieg u. s. w. als solche genommen sind nicht productiv. Sie sollen nicht sein. Das Positive, das aus ihnen entspringen kann, ist nicht ihre rettende That. Paulus hat dies tief gefühlt. Ohne das Gesetz also ohne das ursprünglich Positive, wäre die Sünde todt, denn sie ist seine positive Negation. Ohne die Sünde wäre nun auch nicht die Gnade, die uns von der Sünde erlöst. Sollen wir nun aber sündigen, um der Süßigkeit der Gnade theilhaftig zu werden? *Μὴ γενοῖτο*! ruft er erschrocken aus.

Daß also die Wissenschaft auch das negativ Negative in sich aufnimmt, ist nicht nur kein Vorwurf für sie, sondern nothwendig. Daß sie zeigt, wie in dem Positiven die Möglichkeit einer solchen Negation liege, ist ebenfalls nothwendig, denn das Negative ist nicht das Erste. Aber ein Irrthum ist es, die Entartung des Positiven zum Negativen als ein constitutives Moment der Idee zu nehmen, als ob es sein müßte und ganz als ob ohne seine Vermittelung das Positive nicht zu einer höhern Gestalt gelangen könne. Dies ist ein außerordentlich wichtiger Punct, dessen Schwierigkeit vornämlich darin liegt, daß das Positive kraft seiner Freiheit sich im Nu in den Widerspruch mit sich, mit seinem Wesen, seinem Begriff, verkehren kann. Wenn die Wissenschaft diese Verkehrung systematisch an Ort und Stelle aufnimmt, so ist das keine Rechtfertigung, keine Kanonisation derselben. Wenn z. B. die Psychologie zeigt, daß der einzelne Geist in seinem Traumleben auf den Standpunct des thierischen Instinctes krankhaft zurückfallen d. h. somnambul werden kann, so soll damit nicht gesagt sein, daß nun auch jeder Mensch in der Entwicklung seiner Psyche somnambul werden müsse, sondern nur, daß der Traum die an sich normale Form ist, in welcher eine Krankheit erscheinen und die an sich normale Tendenz zur Wiederherstellung der Gesundheit äußern könne. Diese Tendenz ist allem Leben immanent. Oder wenn die Psychologie zeigt, wie das Selbstgefühl sich seiner Allgemeinheit entfremden könne, so soll das nicht heißen, daß jeder Mensch blödsinnig oder ver-

rückt werden müſſe, obwohl jeder inne werden kann, wie er in Schwächezuſtänden aſthenisch oder in Exaltationen hyperſtheniſch ſich einer Grenze nähert, in welcher die Gefahr ihn bedrohet, der Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls verluſtig zu gehen, bald in einer Wahnvorſtellung ſich zu fixiren, bald in eine haltloſe Gedankenflucht ſich zu zerſtreuen und ſich zu ſeinem wahren Selbſt nicht mehr zurückzufinden. So muß die Ethik begreifen, daß der einzelne Wille ſich gegen das Geſetz des Willens überhaupt, gegen das Gute, negativ verhalten könne. Das Böſe liegt nicht im Ich. Das Ich als ſolches iſt kein finſterer Despot, wie Dſchelaleddin, der Perſiſche Pantheiſt, geſungen hat. Es kann es werden, wenn es von dem Willen die weſentliche Allgemeinheit deſſelben ausſchließt. Und ſo hat es der Dichter auch wohl gemeint, wenn er uns zuruft, daß wir den Ichdespoten in der Nacht ſollen ſterben laſſen, um frei im Morgenroth zu athmen. Denn an ſich iſt das Ich, das Selbſt, zum Wollen des Guten eben ſo nothwendig, als zum Wollen des Böſen. Das Gute, das ich nicht ſelbſt will, will ich nicht.

Es iſt vorzüglich die Betrachtung der Geſchichte geweſen, welche die Meinung verbreitet hat, als ob die höhere Entwicklung aus der Corruption entſpringen müſſe, als ob das höhere Princip ſich nur in der Form des Verderbens Bahn zu brechen vermöge. In der geſchichtlichen Erſcheinung des Geiſtes iſt es in der That möglich, daß das Eintreten eines höhern Princips mit der Verkümmerung, Zerſetzung des niedrigeren, gegen welches es das höhere iſt, ſich verbunden zeigt, allein es iſt dies doch niemals eine Negation des wahrhaften Weſens des relativ Niedrigeren, denn in dieſem muß es ja mit dem höhern übereinſtimmen. Von ſeiner Negation kann alſo nicht die Rede ſein. Die Griechiſche Religion z. B. war eine polytheiſtiſche. Wenn nun der Zweifel gegen die Wahrheit des Polytheismus der Griechiſchen Philoſophie entſtand, wenn aus dieſem Zweifel ſich ein Unglaube an die Olympier erzeugte, ſo müſſen wir zugeben, daß dieſe Negation des polytheiſtiſchen Elementes ein Fortſchritt war, der dem Feſthalten an demſelben als Unfrömmigkeit erſcheinen mußte. Xenophanes wurde verbannt, Anaxagoras in's Gefängniß geworfen, Sokrates hingerichtet, weil man ſie der

ἀσεβεία beſchuldigte. Wurde aber von dieſen Philoſophen die Religion, der Glaube an ein göttliches Weſen, negirt? Keineswegs. Sie fielen dem Conflict des Gedankens mit der empiriſchen Form der Religion zum Opfer. Der nur negative Unglauben iſt irreligiös und hat mit ſolchen tragiſchen Situationen nichts gemein. Göthe ſagt einmal, hundert graue Schimmel ſind noch kein weißer. Und ſo kann man auch in der Philoſophie ſagen, alle Sophiſten Griechenlands zuſammengenommen würden einen Menſchen von der Tiefe, Klarheit, Redlichkeit und Mäßigung des Sokrates nicht hervorgebracht haben.

Wir müſſen alſo in den Wiſſenſchaften wohl auf unſerer Hut ſein, die poſitive Seite des Negativen wie die negative des Poſitiven richtig zu faſſen. Der Uebergang von einer Stufe zur andern wird aus der ſtrengen Mitte, welche die Erſcheinung des Begriffs als das Ideal anſtrebt, herausſchwanken, aber man wird dies noch nicht ein Verderben nennen dürfen. Erſt dann würde dies der Fall ſein, wenn ein wirklicher Widerſpruch einträte. So iſt es z. B. richtig, daß die Säule innerhalb der Architektur dasjenige Moment iſt, welches die Andeutung der Statue enthält. So lange aber die Säule trägt, erfüllt ſie eine architektoniſche Function. Erſt wenn ſie ſich, ohne etwas zu tragen, iſolirt, damit den Anſpruch der Statue macht, widerſpricht ſie ihrem Weſen, ſo wie umgekehrt die Statue mit ihrem Begriff in Widerſpruch tritt, wenn ſie zum Tragen verwendet wird. So macht das Relief den Uebergang von der Sculptur zur Malerei. Die Geſtaltung auf einer Ebene iſt ein pittoreskes Moment, aber ſie widerſpricht der Sculptur nicht. Das Relief iſt noch kein Verfall der Sculptur. Erſt dann wäre dies der Fall, wenn ſie in der Bildung und Gruppirung der Geſtalten des Reliefs vergeſſen wollte, daß ſie nicht Farben zu ihrem Mittel hat.

c) Die Harmonie. Weil die ewige Idee das allein Poſitive iſt, ſo bewährt ſie ſich auch als die Macht über das Negative, das ſich gegen ſie nicht erhalten kann. In ſeiner Ueberwindung ſtellt ſie ſich jedoch nicht blos zu ihrer einfachen Unmittelbarkeit wieder her, ſondern bringt ſie ſich zu einem affirmativen Daſein hervor, in welchem die Auflöſung des Negativen mitgeſetzt

ist und dem göttlichen Lichte der Idee einen intensivern Glanz verleihet, wie die Zärtlichkeit des Mutteraugs eine verklärte ist, wenn sie ihr Kind nach langer Trennung wieder erblickt. Wir müssen die Einheit des Seins und das Positive als das Erstseiende denken. Die Negation im negativen Sinn des Unwesens liegt im Positiven als eine Möglichkeit, deren Verwirklichung nicht nothwendig ist. Wenn sie aber in der Erscheinung sich realisirt, so kann sie doch niemals das Positive schlechthin bewältigen. Gegen dies bleibt das Negative, auch in seinem extremsten Grimm, in aller infernalen Pracht dämonischer Verwüstung, ohnmächtig, denn die Weltordnung ist nicht auf seine Production als ihren Zweck, sondern auf die Einheit mit sich gerichtet. Alles Negative ist nur retardirende Episode.

Diese Gewißheit empfinden wir im Aufblick zu den Gestirnen. Auf jedem ist eine Fülle von Leben, also auch von Entzweiung möglich, aber immer gleichmäßig beschreiben sie die Lichtkreise ihrer festgezeichneten Bahnen. Unsere Erde — wie viel Verbrechen und Noth, wie viel Sünde und Elend birgt sie nicht, aber das Weltall wird davon nicht afficirt, so wenig als die Unregelmäßigkeiten der Witterung den Wechsel der Jahreszeiten oder als das Scheitern einiger Schiffe das Auslaufen frischer Flotten hindern. Da sind verkommene Subjecte, da sind in Jammer versunkene Familien, da sind schlecht verwaltete, verschuldete und verlumpte Gemeinden, da sind in Fäulniß gerathene Staaten, in Aberglauben verfallene Religionen! Der jüngste Tag scheint vor der Thür zu stehen. Aber wendet den Blick nur weiter oder wartet nur eine kurze Zeit und Ihr staunt wieder über die kühnen Charaktere, über die Tüchtigkeit der Familien, die blühenden Dörfer, die wohlhäbigen Städte, die mächtigen Staaten, die furchtlosen und enthusiastischen Bekenner eines neuen, humanern Glaubens! Weil die Einheit das ursprüngliche Sein ist, so bereitet es dem negativ Negativen auf jedem Punct seiner usurpirten Existenz die empfindlichste Hemmung. Der Proceß seiner Realisirung erfolgt allerdings, wie wir gesehn haben, formell nach denselben allgemeinen Gesetzen, wie der des Positiven, aber diese Realität birgt gleichsam den geheimen Aufruf in sich, der die ganze übrige Schöpfung gegen sie unter die Waffen zwingt,

ihr Widerstand zu leisten und ihre Frechheit zu demüthigen, ihre Tücke zu entlarven. Emerson sagt in diesem Bezug vortrefflich in seinem Essays: „Begeh' ein Verbrechen und die Erde scheint dir von Glas. Es ist dir, als ob Alles mit Schnee bedeckt wäre, auf dessen Weiße man auch die Spur des Hermelins sehen würde." Die Angst des Verbrechers, daß Alles ihn verrathen könne, ist das Anerkenntniß der Allgegenwart der Idee in der Welt. Wenn man in ein Wechselcomptoir tritt, so bemerkt man oft nicht gleich den Schreiber im Winkel, der jeden Posten der Einnahme wie Ausgabe sofort einträgt, am Abend die Rechnung zu ziehen. So handelt die Idee. Sie überwacht alle Existenz und führt als Nemesis Buch über alle Schuld. Wären wir nicht gewöhnlich zu sehr in die Erscheinung verloren, so würden wir oft über uns selbst erstaunen, welche Wirkungen wir hervorrufen; unser Handeln gleicht oft dem Spiel, mit welchem wir oben auf einem Felsen einen Stein halb unbewußt aus der Hand gleiten lassen, der, fortspringend von Klippe zu Klippe, zuletzt einen Sturz von Steinen nach sich reißt. Aufmerksamer lauschend würden wir in manchen Momenten, wie Faust, die Chöre der Unsichtbaren vernehmen, die unsern Fall klagen. Wir würden den Wehgeschrei der Geister hören, daß wir eine herrliche Welt zerschlagen, deren Trümmer sie weinend in das Nichts hinübertragen.

Die negative Bedingung für der Wiedereinheit der Realität mit ihrem Begriff ist die reale Negation der falschen Realität. Auf sie arbeitet alle Wirklichkeit hin. Nach den verschiedenen Gebieten, worin sie stattfindet, wird sie eine verschiedene Form der Erscheinung haben müssen. Sie fällt von dieser Seite unter den Begriff der Auflösung des Widerspruchs, die früher in der Metaphysik betrachtet worden. Der Begriff muß also seine positive Realität wieder gewinnen. Als die allmälige Reconstruction des Princips wird sie zur Reform, als plötzliche Krisis zur Revolution. Je nach dem specifischen Element, in welchem dieser Vorgang stattfindet, haben wir auch verschiedene Benennungen dafür. In der organischen Natur existirt die Reproduction des Individuums als eine beständige Palingenesie, wie Bonnet sagte. Von dieser perennirenden Selbsterneuung ist

hier nicht die Rede, ſondern von der Reaction der Einheit des urſprünglichen Weſens gegen ſeine Entzweiung, ſei dieſe eine Hemmungsbildung oder Bildungshemmung. Das Weſen geht in allewege auf die Realiſirung ſeines Begriffs und muß daher gegen alles für dieſelbe Negative ſich negativ verhalten. Der Ausgang dieſes Kampfes kann allerdings auch die wirkliche Zerſtörung und Tödtung des Lebens ſein, weil der Tod die von ſeiner Wirklichkeit unabtrennbar nothwendige Möglichkeit iſt. Eben ſowohl kann er aber auch die ſucceſſiv fortſchreitende Ueberwindung des Negativen, das Ausſtoßen des Krankheitsſtoffes, das Zurückbilden einer beginnenden Deformität, in die normale Form ſein. Das Leben reagirt gegen die Zerſtörung, die es von Innen her bedroht, durch Concentration in ſeine Einheit, weil in ihr die Stärke des Individuums liegt. Es abſtrahirt von aller realen Beziehung nach Außen, die es ſeinem Begriff wieder entfremden könnte. Es iſt dies die Sammlung des Lebens in ſich ſelber, die Rückkehr aus ſeiner Entzweiung in ſein Princip. Um ſie zu ermöglichen, nimmt es oft gewaltſam eine ſeiner Erkrankung entgegengeſetzte Richtung, ſo die productive Kraft von der mißbildenden Thätigkeit abzuleiten und das dadurch geſchwächte abnorme Product zu abſorbiren. Der als Ohnmacht oder Paralyſe eintretende Schlaf iſt auf den höhern Stufen des Lebens vorzüglich die Form, in welcher ſich die heilſame Kriſis oft vollendet. Das Leben bricht eine Zeitlang allen Rapport mit der Außenwelt ab, um ſich in ſeinem Innerſten wieder zu erfaſſen. Schlafloſigkeit iſt daher immer ein höchſt bedenkliches Symptom. Für den Begriff des Geiſtes fallen wir gewöhnlich auf den Begriff des Willens, weil er aus ſeiner Freiheit heraus den Widerſpruch derſelben mit ihrem Begriff als das Böſe hervorzubringen vermag. Es iſt nichts dagegen zu ſagen, wenn man nur nicht vergißt, daß der Wille ohne das Denken nicht wirklicher Wille zu ſein vermag. Die Selbſterkenntniß, das Umdenken, μετάνοια, wie der Neuteſtamentiſche Ausdruck vortrefflich ſagt, iſt die Bedingung des Anderswollen. Aus der Kritik unſerer Thaten, wie das Denken ſie erzeugt, entſpringt der Zorn gegen uns, die Scham vor dem Begriff unſeres Weſens, die Reue, ihm durch unſer Handeln widerſprochen zu haben.

Dieſer negative Act muß aber weiter in den poſitiven des ſelbſtbewußten Verwirklichen des Guten übergehen. Sonſt bleibt der Geiſt in der Entzweiung ſtehen, ſtatt ſie zur Verſöhnung aufzuheben und ſeine Wiedergeburt hervorzubringen. Die empiriſche Geſchichte mit ihren Gräueln und Unthaten, ihren Verbrechen und Wahnſinnigkeiten, iſt gewiß nicht, was ſie ſein ſoll. Aber die Idee des Geiſtes reagirt beſtändig gegen dieſe Entfremdung ſeines Weſens und erhält zu unſerm Erſtaunen doch den Fortſchritt des Menſchengeſchlechts zur Vernunft und Freiheit. Allem Elend, allen Laſtern, allen blutigen Zerfleiſchungen der Völker gegenüber, hat das Bewußtſein von der Einheit der Menſchheit in brüderlicher Liebe ſich ſchon zum Geſetz des Handelns erhoben.

Uebergang.

Die Idee iſt das Princip; die Form ſeiner Realiſirung iſt die Methode der Idee. Der Begriff des Princips enthält den der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Dieſe Einheit exiſtirt daher als Proceß. Die Idee bringt ſich ſelbſt hervor. Sie unterſcheidet ſich ſelbſt in ihre Momente: ſie iſt analytiſch; ſie nimmt aber eben ſo ſehr die Unterſchiede in ſich als ihre Einheit zurück: ſie iſt ſynthetiſch. Das Unterſcheiden der Einheit in ihre Momente nnd das Aufheben der Unterſchiede zur Einheit fallen aber an und für ſich nicht auseinander. Der Proceß der Idee iſt analytiſch und ſynthetiſch zugleich: er iſt genetiſch. Wir nennen dieſe Thätigkeit der Idee ihre Dialektik. Die Dialektik iſt die immanente Form, in welcher die Idee als Princip ſich realiſirt. Da ſie weder ein bloßes Werden ohne Einheit des Begriffs, noch ein bloßes Sein ohne Unterſchied ihrer Realität von ihrem Begriff iſt, ſo kann ſie nur als ein Proceß exiſtiren, in welchem der Begriff die ideelle, ſich ewig gleiche, immer in ſich ruhige Seele iſt, die in ſtets neuen Geſtalten ihrer Realität ſich in unalternder Jugend hervorbringt. Die Dialektik kann daher innerhalb der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee nur objectiv als die eigene Thätigkeit der Idee verſtanden werden, die in ihrer Totalität ſich ſelbſt als Syſtem organiſirt.

Wird der Begriff der Dialektik ſubjectiv genommen, ſo kann darunter verſtanden werden: 1) die pſychologiſche Entwick-

lung des Bewußtſeins, weil ſie das Setzen und Aufheben eines Scheins involvirt. Das Subject ſetzt ſich und ſetzt damit das Object als ein gegen es Anderes, hebt aber dieſe Entgegenſetzung eben ſo ſehr zur Identität von Subject und Object auf. Hierauf beruht im Weſentlichen die Fichteſche Wiſſenſchaftslehre mit ihren Nachahmungen. Hegel hat dieſe Dialektik in ſeine Phänomenologie aufgenommen. Sie bildet den Mittelpunct ſeiner Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſt. 2) Unter Dialektik kann ſubjektiv die Logik verſtanden werden, wenn die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß in die Pſychologie aufgenommen und bei dem Begriff des theoretiſchen Geiſtes als des denkenden abgehandelt wird. Der Begriff der analytiſchen Methode fällt dann unter den Begriff der Schlüſſe der Inhärenz und Subſumtion: die inductive Methode; der Begriff der ſynthetiſchen Methode unter den der Schlüſſe der Immanenz: die deductive Methode. 3) Endlich kann unter Dialektik auch die Wiſſenſchaft von der Idee, aber im ſubjectiven Sinne, verſtanden werden, ſo daß ſie die Principien der Kunſt zu philoſophiren enthalten ſoll. Dies iſt unſtreitig der Kern in der Schleiermacherſchen Dialektik, die in zwei Theile zerfällt. Der erſte, transſcendentale, enthält theils eine Lehre von der Erfahrung des Bewußtſeins, theils eine Metaphyſik, welche die alten Unterſchiede der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unter den Begriffen a) der Kraft und Erſcheinung, b) des Wiſſens und Wollens, c) Gottes und der Welt vorträgt. Die aufgelöſ'te Form, in welcher dieſe Themata von Schleiermacher ziemlich deſultoriſch beſprochen werden, war bei ihm eine Folge der Fichteſchen Philoſophie, gegen deren extremen Subjectivismus er zu reagiren verſuchte. Der zweite Theil ſeiner Dialektik, der techniſche oder formale, enthält eine ſehr unvollſtändige formale Logik, welche ſich nur durch die Lehre vom heuriſtiſchen und architektoniſchen Verfahren über die banale Gewöhnlichkeit erhebt. (Vergl. die weitere Kritik in meinen Modificationen der Logik, Leipzig 1846, S. 110 ff.) In dem negativen Kanon, den Schleiermacher aufſtellt, muß man ihm durchaus beiſtimmen. Er ſagt §. 16: „Alle Logik, formale Philoſophie, ohne Metaphyſik, transſcendentale Philoſophie, iſt keine Wiſſenſchaft; und Metaphyſik ohne Logik kann keine Geſtalt ge-

[illegible] als eine [illegible] und [illegible]." Welche Einwirkung die Schleiermachersche Dialektik auf unsere Literatur gehabt hat, würde hier weiter zu verfolgen unpassend sein. Keinem Zweifel aber ist es unterworfen, daß die Kunst zu philosophiren vornämlich in der Kunst der Beweisführung liegt. Die Wissenschaft dieser Kunst ist unseres Erachtens von Niemand so vortrefflich, als von Aristoteles, in den spätern Analytiken vorgetragen worden und es muß im höchsten Grade auffallend bleiben, sie von Schleiermacher nirgend beachtet zu sehen. Die beste Darstellung der Aristotelischen Dialektik einer solchen Wissenschaftslehre hat bis jetzt Franz Biese in seiner Philosophie des Aristoteles, Bd. I. Berlin, 1835, Cap. IV., S. 231—319 gegeben. Den Begriff des Bewußtseins und den Begriff der formalen Logik setzt Aristoteles hier schon voraus. Das Beweisen besteht nach ihm in dem Zurückgehen zu den Principien, weil sie das Einfache sind, über welches nicht weiter hinausgegangen werden kann. Die Principien sind aber die Ideen. Aristoteles fordert daher ihre Definition, weil sie, ohne sich von einander zu unterscheiden, nichts würden beweisen können. Was nun Aristoteles in der Form eines subjectiven Verfahrens dargestellt hat und was also gegenwärtig seinen systematischen Ort in dem Begriff der Vollendung der theoretischen Intelligenz, im Begriff des wissenschaftlichen Erkennens, finden würde, enthält die Wissenschaft der an sich noch unpersönlichen, zu Natur und Geist sich noch neutral verhaltenden logischen Idee, in der Lehre von dem Begriff der Idee selbst, insofern alle Beweisführung, die nicht blos empirischer Art ist, auf die Bestimmungen des Princips, der Methode und des Systems zurückkommen muß. Das Beweisen muß formell dem logischen Begriff sich unterwerfen, dieser aber seine Kraft aus der Wahrheit der Idee schöpfen. Beweisen im philosophischen Sinn heißt den Zusammenhang nachweisen, der zwischen den Momenten der Idee existirt. Wenn man sich vorstellt, daß die Kunst zu philosophiren in etwas Anderm bestehen könne, als diesen an und für sich vorhandenen Zusammenhang zu finden, so irrt man sich. Eine Kunst, durch subjectiven Witz den Schein einer Nothwendigkeit vorzutäuschen, wo objectiv eine solche nicht vorhanden ist, lehrt

die Sophistik, nicht aber die Philosophie. Die Wahrheit wird philosophisch dadurch bewiesen d. h. zur Gewißheit erhoben, daß sie ihre Nothwendigkeit entwickelt. Sie muß, daß sie nicht anders sein kann, durch sich selbst beweisen. Wir können von Außen her dieser Selbstmanifestation nichts hinzuthun. „Erkennt die Wahrheit und sie wird Euch frei machen!“ ruft Christus den Menschen zunächst im religiös ethischen Sinne zu, aber dieser Zuruf gilt auch theoretisch: Die Wahrheit, indem sie ihre Nothwendigkeit manifestirt, befreit uns vom Zweifel und wird uns zur absoluten Gewißheit. Die Manifestation aber wird immer eine dialektische Genesis sein müssen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß auf diesem Gebiet noch manche Bedürfnisse vorhanden sind, die einer tieferen Lösung entgegenharren. Wir sehen dies vorzüglich aus solchen Erscheinungen der philosophischen Literatur, in denen der Begriff des Erkennens mit dem Begriff der logischen Formen verbunden ist oder in denen eine Philosophie der Geschichte der Philosophie angestrebt wird. Was den erstern Punct angeht, so zeigt uns schon 1764 Lambert in seinem Organon außer der formalen Logik, die er Dianoiologie benennt, eine Alethiologie d. h. eine Wissenschaft vom Wahren im Gegensatz zum Falschen und Irrigen, und eine Phänomenologie d. h. eine Wissenschaft vom Scheine, der sich im logischen, psychologischen und moralischen Erkennen erzeugt. So verräth die mehrfach erwähnte Wissenschaftslehre von Chalybäus 1846 in ihrer Zusammenstellung der Ontologie, Logik und Erkenntnißtheorie ebenfalls noch unbefriedigte Bedürfnisse. Sie ist ein Symptom der immer dringlicheren Nothwendigkeit, die objective Logik von der subjectiven psychologischen zu scheiden. Was den zweiten Punct betrifft, so hat G. Biedermann in dem zweiten Theil seiner Wissenschaftslehre, der er den Titel: Wissenschaft des Geistes gegeben, 1858, die ganze Geschichte der Philosophie als die geschichtliche Bewährung des Bewußtseins, zu einem systematischen Moment der Wissenschaft zu erheben gesucht, dem er den Begriff des Denkens und Wissens vorausschickt. Heinrichs in seiner: Genesis des Wissens, 1835, wollte auch schon das Erkennen als unmittelbares, reflectirtes und absolutes Wissen entwickeln. Seine müh-

same Composition blieb aber zu abstract und dunkel, als daß sie auf den Gang der Wissenschaft irgend einen Einfluß zu üben vermöcht hätte. Ich selber habe in meinem: System der Wissenschaft, 1850, am Schluß die Meinung geäußert, daß der organische Ort für den Begriff der Geschichte der Philosophie in den Begriff der absoluten Wissenschaft falle, wie sie zum Begriff der Kunst und dem der Religion das dritte Glied ausmacht. Man kann sich eine Wissenschaft denken, welche die allgemeinen Standpuncte des Empirismus, Apriorismus, Eklekticismus; des Realismus, Idealismus, Idealrealismus; des Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus; des Materialismus, Spiritualismus u. s. w. in ihrem innern Zusammenhang darlegte und damit eine rationelle Wissenschaft der Geschichte der Philosophie begründete. Von der Wissenschaft der Logik selber habe ich, mit Bezug auf ihre Geschichte, ein Beispiel einer solchen Behandlung in meiner Abhandlung: die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, 1846 gegeben. Eben so könnte auch die Wissenschaft der Natur und des Geistes behandelt werden. Diese verschiedenen Sphären würden sich aber wieder höhern Gesichtspuncten unterordnen.

Dritter Abschnitt.

Das System.

Die Idee als das absolute Princip, welches sich durch die ihm immanente Form als Methode zur Einheit aller seiner nothwendigen Bestimmungen entwickelt, ist System. Wie man auch den Begriff des Systems verengen oder ausweiten möge, immer wird man darunter eine in sich harmonische Totalität verstehen müssen. Einen abstracten Gedanken oder ein fragmentarisches Dasein wird Niemand ein System nennen. Ein System ist ohne Princip undenkbar, weil in ihm die constitutive Einheit liegt. Ist daher von einem System die Rede, so fragen wir sogleich nach seinem Princip. Es enthält den Begriff, der als

productiv das Syſtem hervorbringt und ſeinen Inhalt ausmacht. Ein Princip aber, deſſen Begriff nicht auch den der Realität in ſich ſchlöſſe, wäre kein Princip. Ohne Methode jedoch iſt ein Syſtem auch nicht denkbar. In ihr liegt das, was wir uns als Ordnung der Dinge oder Begriffe vorſtellen. Sie iſt die Formſeite des Princips, die aus ihm als die Evolution ſeines Inhalts entſpringt und die nothwendigen Unterſchiede auch in ihrem nothwendigen Verhältniß zu einander entwickelt. Bei der Methode ſtellen wir uns nun freilich nicht ſelten vor, daß ſie eine für ſich beſtehende Form ſei, die auf einen Inhalt von Außen her angewendet werden könne und fragen daher auch wohl, in welcher Methode ein Syſtem dargeſtellt ſei. Dies iſt an ſich eine ganz natürliche Vorſtellung, weil in der That die Methode an ſich eine verſchiedene ſein und jeder Inhalt in einer derſelben, analytiſch oder inductiv, ſynthetiſch oder deductiv, genetiſch oder dialektiſch, erſcheinen kann. Inſofern iſt die Methode gegen den Inhalt gleichgültig. Sie iſt, wie es ſcheint, eine von ihm unabhängige Form und kann daher auch zum Formalismus führen, der ex vi formae, ohne Vertiefung in den Inhalt, zu procediren unternimmt. Allein an und für ſich iſt dies ein Irrthum, denn die Methode kann als wirkliche Form dem Inhalt nicht äußerlich bleiben, ſondern ſoll ja eben die Form des Inhalts ſein. Der Inhalt hat ja ſelbſt ein analytiſches wie ein ſynthetiſches Moment an ſich, ſo daß ſogar in jeder einſeitigen Methode doch eine objective Berechtigung vorhanden iſt. Als genetiſche Methode aber ſtellt ſich in ihr der eigene Entwicklungsproceß der Sache dar; nicht, als ob der Begriff der Wiſſenſchaft die Sache in ſinnlicher Aeußerlichkeit magiſch hervorbrächte, ſondern ſo, daß er das Weſen der Sache in ſich ideell nachſchafft. Dies Weſen iſt der in ihrem Werden thätige, ſie in ſich zuſammenhaltende, ſie geſtaltende Begriff. Nur in ſolcher Einheit der Form mit dem Inhalt iſt die Methode genetiſch, weil es der Inhalt ſelber iſt, der in ihr ſich auslegt. Sie iſt kein Zwang, der ihm von Außen her angethan wird, ſondern ſie iſt die eigene und darum freie Nothwendigkeit des Inhalts. Hegel hat ſie daher auch die Seele genannt, die als Alles durchdringende Einheit thätig iſt. Hauptſächlich der Methode wegen wird nun auch das

System oft als ein Zwang vorgestellt, den das subjective Erkennen auf den Inhalt ausübe. Das gewöhnliche Bewußtsein, weil es sich in einem zufälligen Reflectiren bewegt, ist mit diesem Vorurtheil sehr begreiflich am meisten erfüllt.

Das also, was den Begriff des Systems von dem des Princips und der Methode unterscheidet, ist die Totalität aller Momente, die aus dem Princip als nothwendige Consequenzen und daher als eine in sich zusammenhängende Einheit sich entwickeln. Weil die Idee an und für sich System ist, muß auch die Wissenschaft den Begriff desselben fassen. Die Welt überhaupt als ein System zu denken, stehen wir nun wohl nicht an, stellen uns jedoch nur zu oft vor, als ob das System als solches gleichsam eine häusliche Angelegenheit der Wissenschaft sei, die von den Bearbeitern derselben in ihrem Innern betrieben werde. Dies ist ein Irrthum, wenn die Wissenschaft soll das System reproduciren, welches die Idee an und für sich ist. Die Weitläufigkeiten, die gegen die Systematik obwalten, haben ihren vornehmsten Grund in dem Contrast, den die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gegen die geschlossene Einheit des Systems darzubieten scheint. Wenn aber nicht das System sie von Innen durchwaltete, so würden sie nur ein begriffloses Wirrsal sein. Das System der Wissenschaft soll also mit dem objectiven System der Idee übereinstimmen. Diese Nothwendigkeit pflegen wir in dem Postulat auszudrücken, daß das System natürlich sein solle. Das künstliche System geht entweder von einfoldigen Bestimmungen aus, die zwar eine äußerliche Ordnung ermöglichen, jedoch einen nur unvollständigen Begriff erzeugen und übrigens sehr Verschiedenes gewaltsam zusammenwerfen, oder die sogar fremdartige Gesichtspuncte herbeibringen, welche die richtige Auffassung verschieben und fictive Begriffe zur Folge haben. Die Wissenschaft muß also:

1) den Begriff des Systems an sich;

2) das Verhältniß untersuchen, in welchem dieser Begriff zur Erscheinung der Idee steht.

Da jedoch in derselben die allgemeine Nothwendigkeit der reinen Vernunft, der Natur und des Geistes das Wesen ausmacht, so kann:

3) Die Idee als System nur begriffen werden, sofern die Gliederung erkannt wird, welche sie als Einheit in diesen Unterschieden sich selbst gibt.

Diese Gliederung ist der Schluß in der Entwicklung des Begriffs der logischen Idee, der Uebergang der Idee aus ihrer nur ideellen Form in die Aeußerlichkeit des Daseins als Natur und von da in die höhere Innerlichkeit des Geistes.

Dieser Unterschied der Idee läßt sich in sehr verschiedenen Formeln ausdrücken, allein man muß das Bewußtsein festhalten, daß keine einzige derselben allein genügt, die ganze Wahrheit ganz auszusprechen. Man muß also auch nicht pedantisch sein und sich an solche Formeln als an absolute hängen. Man kann sagen:

die Idee als logische ist das Sein als Denken;

die Idee als Natur ist das Denken als Sein;

die Idee als Geist ist das Sein, welches sich selbst denkt oder als Denken seiner selbst als Sein gewiß ist.

Oder man kann sagen: die Vernunft ist das abstracte Subject; die Natur das concrete Object; der Geist das absolute Subject-Object.

Oder auch: die ideelle Idee ist die Vernunft; die reelle Idee die Natur; die absolute, ideell-reelle Idee der Geist.

Alle solche Formeln sind an sich wahr, aber sie sind relativ und approximativ, weil sie immer nur eine Seite des Ganzen, nicht die Totalität als Totalität auszudrücken vermögen. Nichtsdestoweniger sind sie unentbehrlich. Die Neuplatoniker sind die ersten Systematiker gewesen und haben zuerst nach solchen Formeln gesucht, oft, wie uns scheint, nicht ohne Glück.

Erstes Capitel.

Das System an sich.

Der Begriff des Systems ist der Begriff der Idee in der organischen Einheit aller ihrer Momente. Weil die Idee an und für sich System ist, so sind auch ihre Momente ebenfalls Systeme.

Jede Idee iſt in ſich ſelbſt wieder Syſtem. Die Architektonik des abſoluten Makrokosmus wäre unmöglich, wenn ihre Einheit nicht durch die der relativen Mikrokosmen hindurchgriffe.

Als Princip unterſcheidet ſich die Idee, wie wir geſehen haben, von ſich ſelbſt und greift über ihre Unterſchiede als die ſowohl immanente wie transſcendente Einheit derſelben hin. Da alſo im Begriff des Syſtems nicht nur die Einheit, ſondern auch die Totalität liegt, ſo kann es den Anſchein gewinnen, als ob der Begriff der Idee durch die ſyſtematiſche Ganzheit verkürzt und verengt würde, ſofern, wie man meint, die Idee in ihrer Erhabenheit über alle Begrenzung hinausſtreben und als transſcendentes Princip incommenſurabel ſein müſſe. Allein die Idee würde nicht ſein, was ſie iſt, wenn ſie nicht principiell ihre Selbſtbegrenzung in ſich ſchlöſſe. Ihre Einheit hat einen Sinn nur in der Identität ihrer nothwendigen Unterſchiede, wie zu einem Organismus nichts mehr hinzukommen kann, das nicht ſchon in ihm als punctum saliens geſetzt wäre. Man ſtellt ſich vor, die Freiheit der Idee zu verkümmern, wohl gar aufzuheben, wenn man zugeſteht, daß ſie Syſtem ſei, weil man nämlich willkürlich beliebt, mit dieſem Wort die Vorſtellung einer mechaniſchen Beſchränkung zu verbinden, welche dem innerſten Weſen der Idee, der Productivität derſelben, widerſpreche. Dies iſt jedoch ein Irrthum, denn die Productivität der Idee iſt in ihrer Freiheit eine zugleich nothwendige. Wenn die Nothwendigkeit nicht in den Ideen läge, worin ſollte ſie ſonſt liegen! Unbefangener Weiſe ſetzt daher Jedermann im ſuchenden Erkennen überall voraus, daß er ein Syſtem finden werde. Wirkliche Wiſſenſchaft iſt ohne den Begriff des Syſtems unmöglich. Die Naturwiſſenſchaft zweifelt keinen Augenblick daran, vom Syſtem des Sternenhimmels an bis zum Syſtem des Thierorganismus hin es mit einer in ſich organiſchen Totalität zu thun zu haben. Bei der Wiſſenſchaft des Geiſtes iſt dieſe Zuverſicht nicht mit gleicher Stärke ausgeſprochen, weil die Freiheit deſſelben ſchwerer zu faſſen iſt. So wie jedoch ein beſtimmter Punct fixirt wird, ſo entdecken wir auch hier die ſyſtematiſche Geſtaltung, im Syſtem der Triebe, der Tugenden, der Stände, der Künſte u. ſ. w. Daß das Wort ſyſtematiſch oft vermieden und ſtatt ſeiner organiſch

geſagt wird, ändert nichts an der Sache, denn Organiſation iſt ohne Syſtem unmöglich. Die Menſchen ſind ſo wunderlich und ſo unkritiſch, daß ſie unter dem Namen Organismus ſich etwas gefallen laſſen, was ſie unter dem Namen Syſtem von ſich weiſen würden.

Nicht alſo gegen den Begriff des Syſtems an ſich läßt ſich proteſtiren, ſondern nur gegen die Einſeitigkeit und Mangelhaftigkeit eines von uns Menſchen entworfenen Syſtems. Hier bleibt natürlich Jedem die Freiheit unbenommen, ſich, wenn ihm ein vorgefundenes Syſtem nicht genügt, ſelbſt ein anderes und wo möglich beſſeres zu ſchaffen. Allein ohne Syſtem hoffe er nicht zur Erkenntniß zu gelangen. Die Darſtellung der Idee, als das möglichſt adäquate Nachbild derſelben, kann nicht umhin, als Einheit die Entwicklung aller Unterſchiede nach der Nothwendigkeit ihres eigenen Zuſammenhanges zu enthalten. Hier wird nun, mit Ausnahme der Logik, der reinen Mathematik und Moral, gewöhnlich der Einwand erhoben, daß allerdings der Begriff des Syſtems im Begriff der Idee und mithin auch in dem der Wiſſenſchaft liege, daß jedoch die Wiſſenſchaft demſelben nicht zu genügen vermöge, weil ſie auch von der Erfahrung abhängig ſei und die zur Totalität nothwendigen Thatſachen nicht in ihren Beſitz bringen könne. Dieſer Einwand beruht auf einer Verwechſelung des Begriffs der äußern Vollſtändigkeit, welche die Erfahrung anſtreben muß, mit dem Begriff der Totalität der weſentlichen Unterſchiede der Idee, wie ſie Gegenſtand der Philoſophie iſt. Für das Detail der Wiſſenſchaft iſt daher jener Einwand vollkommen richtig, denn dies geht in's Unendliche. In ihm wird man niemals auslernen und wird man von Zeit zu Zeit immer wieder umlernen müſſen. Für die Idee der Wiſſenſchaft aber iſt er kein Grund, den Begriff ihres Syſtems nicht zu verſuchen, weil ſie nicht auf die Mannigfaltigkeit der in's Unendliche hin variabeln Erſcheinung, ſondern auf die Nothwendigkeit der principiellen Unterſchiede geht. Die Philoſophie iſt zwar, wie man ſie genannt hat, Wiſſenſchaft des Alls, nicht aber Allwiſſenſchaft als eine Allwiſſerei, ſondern als Univerſalwiſſenſchaft. Der ungebildete Pöbel macht freilich an den Phi-

kosophen, ihn zu verhöhnen, genug die Anmuthung, daß er Alles wissen solle und manche junge, noch unerfahrene Philosophen geniren sich zuweilen so, als ob sie in der That Alles wüßten. Die Philosophie geht vor allen Dingen auf den Begriff der Ideen, was Vernunft, Natur, Geist, was Materie, Kraft, Leben, was der Staat, die Kunst, Religion sei u. s. w. Diese großen Gegenstände sind ihre Heimath. Wie weit sie in die besonderen Unterschiede sich einlassen kann, hängt jedesmal auch von dem Zustande der Erfahrungswissenschaften, von dem Umfang wie von der Sicherheit ihrer Resultate ab. Jedermann wird aber zugeben, daß, um zu wissen, was das Thier sei und bedeute, man nicht alle Arten der Thiere zu kennen brauche; daß, um zu wissen, was das Schöne sei, man nicht Alles, was schön ist, geschaut haben müsse u. s. w. Je weiter das Detail in das Besondere übergeht, um so mehr verliert es sich auch in das Zufällige. Die reale Nothwendigkeit der Idee kann als Erscheinung in ein Spiel mit der Form sich einlassen, von welchem man zugestehen muß, daß der nämliche Inhalt in einem andern Zusammenhang auch eine andere Gestaltung hätte annehmen können oder annehmen würde, wie z. B. die Spielarten einer Art, die Varietäten des Weidenbaums, des Schaafes, der Oligarchie, des Geldes u. s. w. Für die Wissenschaft entsteht hier die Gefahr, durch feierliches Construiren solcher zufälligen, ins Unendliche hin veränderlichen Bestimmungen sich zu compromittiren. Es gibt Menschen, die wir geistreich nennen, weil sie eine lebhafte Phantasie und gewandte Reflexion besitzen, in solchen oberflächlichen Modificationen der Erscheinung doch noch Anklänge an den Begriff der Idee als das organisirende Princip nachzuweisen. Es ist nicht sowohl der architektonische Trieb der großen Wissenschaft, der sich in solchen oft sehr anziehend geschriebenen Darstellungen entfaltet, als der Spieltrieb, der die kleinen Beziehungen combinirt und der, wo er objectiv die Spur der Idee nicht mehr findet, seinem Gegenstande subjectiv durch Analogien und Möglichkeiten auch noch eine sogenannte höhere Bedeutung verleihet. Oft aber läuft dies geistreiche Spiel in eine bloße Hallucination aus, deren phantastische Feuerwerkerei nicht den geringsten sachlichen Werth hat.

Der Haupteinwand aber, der gegen die Systematisirung der Wissenschaft erhoben zu werden pflegt, ist der empirische, daß thatsächlich nicht Ein System, sondern daß viele und sogar einander widersprechende existirten, daß also die Erfahrung selber aus der Geschichte der Wissenschaft die Unmöglichkeit beweise, ein wirkliches, oder, wie man auch sagt, haltbares System zu begründen. Allein man erkennt leicht die Schwäche dieses Einwandes, denn die Forderung des Systems kommt aus dem Wesen der Vernunft, aus dem Begriff der Wissenschaft. Auch die fahrlässigste Reflexion wird in all ihrer Ungebundenheit den Gedanken der Einheit und Totalität nicht los, weil die Idee an und für sich System ist. Die Unvollkommenheit und der Widerspruch der historisch gewordenen Systeme kann also nichts gegen die Nothwendigkeit vermögen, die Wissenschaft als System zu gestalten. Das, was im Princip und in der Methode eines Systems fehlerhaft sein kann, wird eben in den Consequenzen seiner systematischen Ausführung zum Vorschein kommen. Bleibt ein Philosophiren bei allgemeinen Abstractionen stehen, so darf man nur von ihnen zu ihren Folgerungen weiter gehen, ihre Wahrheit zu ermessen. Die verschiedenen Systeme der Philosophie, wie sie geschichtlich auseinander hervorgehen, kritisiren sich selbst und sind selbst nur für sich einseitige Momente des Einen, ewigen Systems der Wissenschaft.

Hegel hat in seiner Wissenschaft der Logik den Begriff des Systems nicht besonders auseinandergesetzt. Er steckt bei ihm in dem Schlußcapitel vom Begriff der absoluten Idee. Bei seinem ersten Auftreten hat er sich aber sehr entschieden darüber ausgelassen. Die erste Schrift, mit welcher er sich bekannt machte, betraf die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Er leitete sie mit einer Betrachtung von mancherlei Formen ein, die bei dem heutigen Philosophiren vorkommen und behandelte hier in einem besondern Abschnitt das: Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System. Hier sagte er unter Anderm: „Es ist möglich, daß eine ächte Speculation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammen fallen; daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegen-

nennen als eine willkührliche und phantastische." Welche Einwirkung die Schleiermacherſche Dialektik auf unſere Literatur gehabt hat, würde hier weiter zu verfolgen unpaſſend ſein. Keinem Zweifel aber iſt es unterworfen, daß die Kunſt zu philoſophiren vornämlich in der Kunſt der Beweisführung liegt. Die Wiſſenſchaft dieſer Kunſt iſt unſeres Erachtens von Niemand ſo vortrefflich, als von Ariſtoteles, in den ſpätern Analytiken vorgetragen worden und es muß im höchſten Grade auffallend bleiben, ſie von Schleiermacher nirgend beachtet zu ſehen. Die beſte Darſtellung der Ariſtoteliſchen Dialektik einer ſolchen Wiſſenſchaftslehre hat bis jetzt Franz Biese in ſeiner Philoſophie des Ariſtoteles, Bd. I. Berlin, 1835, Cap. IV., S. 231—319 gegeben. Den Begriff des Bewußtſeins und den Begriff der formalen Logik ſetzt Ariſtoteles hier ſchon voraus. Das Beweiſen beſteht nach ihm in dem Zurückgehen zu den Principien, weil ſie das Einfache ſind, über welches nicht weiter hinausgegangen werden kann. Die Principien ſind aber die Ideen. Ariſtoteles fordert daher ihre Definition, weil ſie, ohne ſich von einander zu unterſcheiden, nichts würden beweiſen können. Was nun Ariſtoteles in der Form eines ſubjectiven Verfahrens dargeſtellt hat und was alſo gegenwärtig ſeinen ſyſtematiſchen Ort in dem Begriff der Vollendung der theoretiſchen Intelligenz, im Begriff des wiſſenſchaftlichen Erkennens, finden würde, enthält die Wiſſenſchaft der an ſich noch unperſönlichen, zu Natur und Geiſt ſich noch neutral verhaltenden logiſchen Idee, in der Lehre von dem Begriff der Idee ſelbſt, inſofern alle Beweisführung, die nicht blos empiriſcher Art iſt, auf die Beſtimmungen des Princips, der Methode und des Syſtems zurückkommen muß. Das Beweiſen muß formell dem logiſchen Begriff ſich unterwerfen, dieſer aber ſeine Kraft aus der Wahrheit der Idee ſchöpfen. Beweiſen im philoſophiſchen Sinn heißt den Zuſammenhang nachweiſen, der zwiſchen den Momenten der Idee exiſtirt. Wenn man ſich vorſtellt, daß die Kunſt zu philoſophiren in etwas Anderm beſtehen könne, als dieſen an und für ſich vorhandenen Zuſammenhang zu finden, ſo irrt man ſich. Eine Kunſt, durch ſubjectiven Witz den Schein einer Nothwendigkeit vorzutäuſchen, wo objectiv eine ſolche nicht vorhanden iſt, lehrt

die Sophiſtik, nicht aber die Philoſophie. Die Wahrheit wird philoſophiſch dadurch bewieſen d. h. zur Gewißheit erhoben, daß ſie ihre Nothwendigkeit entwickelt. Sie muß, daß ſie nicht anders ſein kann, durch ſich ſelbſt beweiſen. Wir können von Außen her dieſer Selbſtmanifeſtation nichts hinzuthun. „Erkennt die Wahrheit und ſie wird Euch frei machen!“ ruft Chriſtus den Menſchen zunächſt im religiös ethiſchen Sinne zu, aber dieſer Zuruf gilt auch theoretiſch: Die Wahrheit, indem ſie ihre Nothwendigkeit manifeſtirt, befreit uns vom Zweifel und wird uns zur abſoluten Gewißheit. Die Manifeſtation aber wird immer eine dialektiſche Geneſis ſein müſſen.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß auf dieſem Gebiet noch manche Bedürfniſſe vorhanden ſind, die einer tieferen Löſung entgegenharren. Wir ſehen dies vorzüglich aus ſolchen Erſcheinungen der philoſophiſchen Literatur, in denen der Begriff des Erkennens mit dem Begriff der logiſchen Formen verbunden iſt oder in denen eine Philoſophie der Geſchichte der Philoſophie angeſtrebt wird. Was den erſtern Punct angeht, ſo zeigt uns ſchon 1764 Lambert in ſeinem Organon außer der formalen Logik, die er Dianoiologie benennt, eine Alethiologie d. h. eine Wiſſenſchaft vom Wahren im Gegenſatz zum Falſchen und Irrigen, und eine Phänomenologie d. h. eine Wiſſenſchaft vom Scheine, der ſich im logiſchen, pſychologiſchen und moraliſchen Erkennen erzeugt. So verräth die mehrfach erwähnte Wiſſenſchaftslehre von Chalybäus 1846 in ihrer Zuſammenſtellung der Ontologie, Logik und Erkenntnißtheorie ebenfalls noch unbefriedigte Bedürfniſſe. Sie iſt ein Symptom der immer dringlicheren Nothwendigkeit, die objective Logik von der ſubjectiven pſychologiſchen zu ſcheiden. Was den zweiten Punct betrifft, ſo hat G. Biedermann in dem zweiten Theil ſeiner Wiſſenſchaftslehre, der er den Titel: Wiſſenſchaft des Geiſtes gegeben, 1858, die ganze Geſchichte der Philoſophie als die geſchichtliche Bewährung des Bewußtſeins, zu einem ſyſtematiſchen Moment der Wiſſenſchaft zu erheben geſucht, dem er den Begriff des Denkens und Wiſſens vorausſchickt. Heinrichs in ſeiner: Geneſis des Wiſſens, 1835, wollte auch ſchon das Erkennen als unmittelbares, reflectirtes und abſolutes Wiſſen entwickeln. Seine müh-

Die Einheit iſt unmöglich, ohne ihre Unterſchiede ſowohl poſitiv zu ſetzen, d. h. ſich in ſie zu unterſcheiden, als negativ ſie aufzuheben, d. h. ſie in ſich als ihre Identität zurückzunehmen.

Eine ſolche Einheit nennen wir aber Syſtem.

Beweis, Zuſammenhang, Einheit der Unterſchiede, Syſtem, ſind Begriffe, die ſich nicht von einander trennen laſſen. Wenn man alſo vor dem Syſtematiſiren warnt, ſo kann das den guten Sinn haben, keine ſchlechtes Syſtem zu machen, das nämlich nur eine Scheineinheit, keinen ſich durch ſich ſelbſt beſtimmenden Zuſammenhang ſeiner Unterſchiede beſitzt; das Syſtem an ſich bleibt jedoch unvermeidlich. Behauptet man in den Wiſſenſchaften zuweilen, daß es in ihnen nicht auf den Zuſammenhang ankomme, ſo iſt das eine Selbſttäuſchung, denn man würde, wär' es Ernſt, mit dem Aufgeben des Zuſammenhangs die Wiſſenſchaft ſelbſt aufgeben. Je inniger der Zuſammenhang unter den Begriffen einer Wiſſenſchaft, je nothwendiger ihr Verhältniß zu einander iſt, um ſo mehr iſt ſie Wiſſenſchaft, um ſo mehr iſt ſie aber auch Syſtem.

Wird nun auch das Syſtem zugegeben, ſo wird von ihm, wie wir oben ſchon ſahen, gefordert, daß es ein natürliches ſein ſolle. Negativ will man mit dieſer Forderung den Zwang ausſchließen, den das ſubjective Erkennen der Sache anthun könne, denn künſtliche Syſteme ſind offenbar ſolche, die einen erkünſtelten, ex vi formae gemachten, nicht in der Natur der Dinge ſelber liegenden Zuſammenhang zeigen. Ein nur künſtliches Syſtem würde jedoch gar keines zu ſein vermögen, denn es muß wenigſtens einige der Sache ſelbſt angehörige Beſtimmungen enthalten, wie das Linnéſche Syſtem der Botanik, das man gewöhnlich als Beiſpiel eines künſtlichen anführt, doch in den Staubfäden eine der Pflanze weſentliche Eigenthümlichkeit erfaßt hatte. Mit andern Worten, ein künſtliches Syſtem iſt deshalb noch kein unnatürliches. Natürlich ſind auch unnatürliche, in ſich widerſpruchvolle, ja wahrhaft wahnſinnige Syſteme empiriſch möglich, oft aber beliebt die Plattheit der Unbildung, die Rohheit des gedankenloſen Vorurtheils, die Dürftigkeit des beſchränkten Verſtandes, in den Wiſſenſchaften etwas unnatürlich zu nennen, lediglich, weil es ihnen fremd iſt. Insbeſondere wird nun auch

die methodische Geist der Systembildung künstlich oder unnatürlich genannt, weil das gewöhnliche Bewußtsein in seiner intellectuellen Dämmerung nur von Erscheinung zu Erscheinung fortgeleitet und den tiefer liegenden Zusammenhang des Wesens für eine subjective Fiction der Wissenschaftskünstler nimmt. Die Nothwendigkeit des Systems gewinnt die Willkür und sie sagt sich daher gern von ihr durch den Spott los, mit welchem sie den Zwang bewitzelt, den ein System dem „freien Denken" zufüge.

Das Verhältniß von Begriff und Idee im System.

Für die Systematisirung kommt es auf zweierlei an. Erstens auf die logische Organisation. Alle Bestimmungen, welche die Wissenschaft des Begriffs enthält, müssen in der systematischen Architektonik die formale Gliederung derselben durchdringen. Die sogenannten Regeln zur Systembildung, die hier angeführt zu werden pflegen, sind daher nur Wiederholungen der logischen Formen, denn sie betreffen das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen und die aus ihm entspringende Unterordnung und Theilung der Begriffe. Es ist mithin überflüssig, hier zu wiederholen, was früher schon über die Dichotomie, Trichotomie u. s. w. gesagt ist.

Diese logische Nothwendigkeit kann kein System von sich ablehnen und es ist über sie auch wohl ernstlich genommen kein Streit. Zweitens aber kommt es auf die Idee an, denn sie ist der Inhalt des Systems. Die Form des logischen Begriffs ist eine schlechthin allgemeine und wir haben uns überzeugt, daß auch das Negative als Negation des Positiven doch in der logischen Form des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen sich organisiren muß. Der allgemeine Begriff der Krankheit z. B. geht in den der besondern Arten der Krankheit über, deren jede als wirkliche in einem bestimmten Individuum wieder ein neuer, individueller, singulärer Fall ist. Der allgemeine Begriff des Diebstahl geht in die besondern Arten des Diebstahls über, deren jede in jedem wirklichen Diebstahl wieder ein eigenthümlicher Fall ist u. s. w. Wenn nun aber eine bestimmte Entwicklung gesetzt

werden ſoll, ſo iſt dieſelbe von der beſtimmten Idee abhängig, die ſich als Princip in der früher von uns erkannten Weiſe geſtaltet. In ihr als dem ſpecifiſchen Inhalt liegt der wahre Grund der ſyſtematiſchen Gliederung, welche ſich die logiſche Form einordnet. Hier iſt daher der Punct, wo gewöhnlich der Streit beginnt, denn hier kommt es auf die Erkenntniß des Weſens ſelber an, das als Begriff ſich realiſirt. Der Begriff der Idee unterſcheidet ſich alſo von dem nur logiſchen Begriff, der ihre allgemeine Form ausmacht, durch die Beſtimmtheit ihres Inhalts. Er iſt das conſtitutive Princip in ihr; in der logiſchen iſt er natürlich der logiſche.

Nehmen wir z. B. die Natur, ſo erkennt man leicht, daß der logiſche Begriff überall in ihr waltet. Gattung, Art und Individuum unterſcheiden ſich in jeder ihrer Sphären. Das Princip aber für ihre Eintheilung liegt in ihrer Eigenthümlichkeit, denn, weil ſie die Exiſtenz der Idee in der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit iſt, ſo iſt es der Gegenſatz der Materie und der Form, der ſie in die unorganiſche und organiſche Natur eintheilt. Die unorganiſche Natur hat alſo die Materie als ſolche zu ihrem Inhalt; die Materie aber iſt nicht nur die den Raum erfüllende, ſondern ſie iſt auch die vermöge ihrer unmittelbaren Qualität ſpecifiſch thätige. Sie iſt daher einerſeits die mechaniſche, anderſeits die dynamiſche. Die Kraft iſt das Innere der an ſich äußerlichen Materie, die als ſolche nur ſchwer iſt. Die organiſche Natur hat die Form als ſolche zu ihrem Inhalt. Ihr iſt folglich die Materie als Subſtrat unterworfen. Als formbildende iſt ſie aber wiederum entweder die unbeſeelte oder die beſeelte und die unbeſeelte entweder nur die ſich ſelbſt geſtaltende: das Mineral, oder auch ſich reproductiv erhaltende: die Pflanze. Erſt die beſeelte iſt die ihr Leben empfindende: das Thier. Wir ſehen hier das ganze Syſtem der Natur vor uns ſich ausbreiten, denn von der mechaniſchen Materie an entwickelt es ſich bis zum beſeelten organiſchen Individuum, welches die ihm gegenüberſtehende Natur durch die Empfindung in ſich aufzunehmen vermag. In ihm fühlt die Natur ſich ſelbſt. Die Eintheilung iſt zunächſt eine dichotomiſche: unorganiſche und organiſche Natur. Dieſe Dichotomie kann aus keiner nur logiſchen Beſtimmung

eines Verhältniſſes des Allgemeinen und Beſondern abgeleitet werden. Vielmehr iſt die Natur als ſolche das Allgemeine. Dies Allgemeine beſondert ſich in die unorganiſche und organiſche Natur, aber nach dem eigenthümlichen Princip der Natur, nach dem Gegenſatz von Materie und Form. Da nun die Materie ſich ſelbſt wieder als mechaniſche und dynamiſche beſtimmt, ſo kann dieſe Dichotomie auch ſo gefaßt werden, daß die dynamiſche Function zwiſchen der Materie als formloſer, todter, inerter Maſſe und zwiſchen dem Leben die Mitte ausmacht. Dann ergibt ſich aus der Dichotomie eine Trichotomie: Mechanik, Dynamik, Organik. Wird aber die Dichotomie von unorganiſcher und organiſcher Natur überhaupt, und bei der letztern der Gegenſatz von unbeſeelter und beſeelter Organiſation feſtgehalten, ſo erhält man eine Tetrachotomie. Die reale Dialektik aber bleibt dieſelbe. Der Unterſchied dieſer Eintheilungen entſpringt aus dem Weſen der Natur. In der trichotomiſchen iſt das Allgemeine die Materie; ſie iſt die Gattung alles Natürlichen; was nicht materiell iſt, iſt nicht Natur. Das Beſondere iſt die Kraft; ſie iſt das Specifiſche aller Materie; alles Natürliche hat, als dieſe Materie, eine beſondre Kraft, welche das immaterielle Element in ihr ausmacht. Das Einzelne iſt die Form. Sie iſt die individuelle Selbſtbegrenzung der Materie von Innen heraus. Sie iſt als Zweck eine immaterielle Kraft, welche den unorganiſchen Stoff als Mittel für ſich verwendet, aber ſie kann ohne Materie nicht thätig ſein. Die Einheit von Form und Materie als unaufhörliche Selbſtgeſtaltung iſt der Schluß des Syſtems der Natur.

Aus der Wiſſenſchaft des Geiſtes wollen wir nur Eine Sphäre herausnehmen, weil ſie in ihrer totalen Syſtematik zu betrachten zu weit führen würde. Das ethiſche Gebiet hat die Idee des Guten zu ſeinem Inhalt. Das Gute iſt die Nothwendigkeit des Willens, der nur als der ſelbſtbewußte und ſich ſelbſt beſtimmende wirklicher Wille iſt. Nothwendigkeit und Willkür ſollen alſo Eines ſein. Die Freiheit des einzelnen Willens ſoll nur das Gute wollen, weil es ſeine Nothwendigkeit iſt. Das Gute iſt alſo das allgemeine Geſetz des Willens, dem der einzelne Wille gegenüberſteht. Dies iſt eine Dichotomie. Der einzelne Wille macht ſich die Erfüllung des Geſetzes in der Form

kosophen, ihn zu verhöhnen, gegen die Zumuthung, daß er Alles wissen solle und manche junge, noch unerfahrene Philosophen geniren sich zuweilen so, als ob sie in der That Alles wüßten. Die Philosophie geht vor allen Dingen auf den Begriff der Ideen, was Vernunft, Natur, Geist, was Materie, Kraft, Leben, was der Staat, die Kunst, Religion sei u. s. w. Diese großen Gegenstände sind ihre Heimath. Wie weit sie in die besonderen Unterschiede sich einlassen kann, hängt jedesmal auch von dem Zustande der Erfahrungswissenschaften, von dem Umfang wie von der Sicherheit ihrer Resultate ab. Jedermann wird aber zugeben, daß, um zu wissen, was das Thier sei und bedeute, man nicht alle Arten der Thiere zu kennen brauche; daß, um zu wissen, was das Schöne sei, man nicht Alles, was schön ist, geschaut haben müsse u. s. w. Je weiter das Detail in das Besondere übergeht, um so mehr verliert es sich auch in das Zufällige. Die reale Nothwendigkeit der Idee kann als Erscheinung in ein Spiel mit der Form sich einlassen, von welchem man zugestehen muß, daß der nämliche Inhalt in einem andern Zusammenhang auch eine andere Gestaltung hätte annehmen können oder annehmen würde, wie z. B. die Spielarten einer Art, die Varietäten des Weidenbaums, des Schaafes, der Oligarchie, des Geldes u. s. w. Für die Wissenschaft entsteht hier die Gefahr, durch feierliches Construiren solcher zufälligen, ins Unendliche hin veränderlichen Bestimmungen sich zu compromittiren. Es gibt Menschen, die wir geistreich nennen, weil sie eine lebhafte Phantasie und gewandte Reflexion besitzen, in solchen oberflächlichen Modificationen der Erscheinung doch noch Anklänge an den Begriff der Idee als das organisirende Princip nachzuweisen. Es ist nicht sowohl der architektonische Trieb der großen Wissenschaft, der sich in solchen oft sehr anziehend geschriebenen Darstellungen entfaltet, als der Spieltrieb, der die kleinen Beziehungen combinirt und der, wo er objectiv die Spur der Idee nicht mehr findet, seinem Gegenstande subjectiv durch Analogien und Möglichkeiten auch noch eine sogenannte höhere Bedeutung verleihet. Oft aber läuft dies geistreiche Spiel in eine bloße Hallucination aus, deren phantastische Feuerwerkerei nicht den geringsten sachlichen Werth hat.

Der Haupteinwand aber, der gegen die Systematisirung der Wissenschaft erhoben zu werden pflegt, ist der empirische, daß thatsächlich nicht Ein System, sondern daß viele und sogar einander widersprechende existirten, daß also die Erfahrung selber aus der Geschichte der Wissenschaft die Unmöglichkeit beweise, ein wirkliches, oder, wie man auch sagt, haltbares System zu begründen. Allein man erkennt leicht die Schwäche dieses Einwandes, denn die Forderung des Systems kommt aus dem Wesen der Vernunft, aus dem Begriff der Wissenschaft. Auch die fahrlässigste Reflexion wird in all ihrer Ungebundenheit den Gedanken der Einheit und Totalität nicht los, weil die Idee an und für sich System ist. Die Unvollkommenheit und der Widerspruch der historisch gewordenen Systeme kann also nichts gegen die Nothwendigkeit vermögen, die Wissenschaft als System zu gestalten. Das, was im Princip und in der Methode eines Systems fehlerhaft sein kann, wird eben in den Consequenzen seiner systematischen Ausführung zum Vorschein kommen. Bleibt ein Philosophiren bei allgemeinen Abstractionen stehen, so darf man nur von ihnen zu ihren Folgerungen weiter gehen, ihre Wahrheit zu ermessen. Die verschiedenen Systeme der Philosophie, wie sie geschichtlich auseinander hervorgehen, kritisiren sich selbst und sind selbst nur für sich einseitige Momente des Einen, ewigen Systems der Wissenschaft.

Hegel hat in seiner Wissenschaft der Logik den Begriff des Systems nicht besonders auseinandergesetzt. Er steht bei ihm in dem Schlußcapitel vom Begriff der absoluten Idee. Bei seinem ersten Auftreten hat er sich aber sehr entschieden darüber ausgelassen. Die erste Schrift, mit welcher er sich bekannt machte, betraf die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Er leitete sie mit einer Betrachtung von mancherlei Formen ein, die bei dem heutigen Philosophiren vorkommen und behandelte hier in einem besondern Abschnitt das: Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System. Hier sagte er unter Anderm: „Es ist möglich, daß eine ächte Speculation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammen fallen; daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegen-

ſetzung zu vernichten, ausdrückt und für ſich nicht zur vollſtändigſten Identität durchdringt. Die Unterſcheidung dieſer beiden Rückſichten wird beſonders in Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme wichtig. Wenn in einem Syſtem ſich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen geſtaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegenſetzung Beſtehendes zum Abſoluten erhoben hat, ſo wird es als Syſtem Dogmatismus, aber die wahre Speculation kann ſich in den verſchiedenſten ſich gegenſeitig als Dogmatismen und Geiſtesverirrungen verſchreienden Philoſophien finden. Die Geſchichte der Philoſophie hat allein Werth und Intereſſe, wenn ſie dieſen Geſichtspunct feſthält. Sonſt gibt ſie nicht die Geſchichte der in unendlich mannigfaltigen Formen ſich darſtellenden ewigen und Einen Vernunft, ſondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menſchlichen Geiſtes und ſinnloſer Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da ſie doch allein demjenigen zur Laſt fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkennt und ſie deswegen verkehrt hat."

In einer Abhandlung: über die Conſtruction in der Philoſophie (Kritiſches Journal der Philoſ. I, Stück 3, S. 26—61), die, ich weiß nicht warum, nicht in die Geſammtausgabe ſeiner Werke aufgenommen, obwohl Hegels Autorſchaft von Bachmann in ſeiner Logik verbürgt worden, hat ſich Hegel gleich zu Anfang ſehr nachdrücklich über die Nothwendigkeit ausgeſprochen, der Halb- und Unphiloſophie gegenüber, die Form zu betonen und die ſyſtematiſche Ausführung zu fordern, weil „das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bei totaler Verworrenheit im Ganzen die beſchränkteſte Rechthaberei und obſtinirteſte Unbelehrbarkeit erzeugt." Kurz zuvor ſagt er: „Die Lehre von der philoſophiſchen Conſtruction wird künftig eines der wichtigſten Capitel in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ausmachen; es iſt unleugbar, daß ſo, wie viele an den Fortſchritten derſelben Theil zu nehmen durch den Mangel des Begriffs der Conſtruction gehindert werden, ſo hinwiederum eine gewiſſe falſche Liberalität, die ſich mit dem Geiſtreichen in der Philoſophie begnügt und unter der äußern Form des Philoſophirens das bloße Raiſonniren begünſtigt, oder gegen die Miſchung aller Standpuncte, welche Wahres und Falſches verwirrt und ununterſcheidbar macht, das Dringen auf

ſtrenge, von den erſten Prämiſſen ausgeführte Conſtruction das kräftigſte Mittel ſei. Manche philoſophiſche Beſtrebungen erhalten ſich in einem gewiſſen äußern Anſehen des Zuſammenhanges, einzig weil ſie ſich auf jenen Weg nicht einlaſſen und gegen die Probe der wiſſenſchaftlichen Conſtruction ſich ſträuben; und doch muß gerade in der Philoſophie Materie und Form am unzertrennlichſten ſein, ſo daß ein von Seiten der Form vernachläſſigtes Syſtem es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts ſein muß. Es kommt in der Philoſophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, ſondern aus welchen Gründen es gewußt werde."

Man muß die untergeordneteren Arbeiten, die erforderlich ſind, neue Reſultate der Empirie in die Einheit eines Ganzen einzugliedern, von dem Verſuch unterſcheiden, den totalen Organismus der Idee, reſpective einer Idee, zu faſſen. Auch die äußere Mannigfaltigkeit der Standpuncte muß man ſich nicht irren laſſen, nach denen Syſteme, bald vom Begriff des Princips aus als reale oder ideale, bald vom Begriff der Methode aus als analytiſche, ſynthetiſche oder genetiſche, bald vom Begriff des Erkennens aus als dogmatiſche, ſkeptiſche oder kritiſche, betitelt werden. Man muß ſich an die Sache ſelbſt halten. Die Verſicherung, kein Syſtem zu wollen, ſchmeichelt durch die Freiheit, die ſie ſcheinbar gewährt. Sie will den Geiſt nicht in Spaniſche Stiefel ſchnüren, nicht voreilig abſchließen, nicht der Erfahrung vorgreifen, die noch ſo weit zurück ſei, nicht unbeſonnen das Stückwerk menſchlicher Erkenntniß für die abſolute Wiſſenſchaft ausgeben. Dieſe beſcheiden klingende Sprache kann oft den größten Hochmuth verbergen. Ein ſyſtemloſes Philoſophiren kann nur ein ſubjectives und fragmentariſches ſein, das ſich ſelber täuſcht, wenn es beſſer, als ein ſyſtematiſches, zu ſein meint, denn es muß die Idee als Syſtem vorausſetzen. Alle Wiſſenſchaft will die Wahrheit zur Gewißheit erheben.

Dies kann ſie nur durch den Beweis.

Der Beweis iſt unmöglich ohne Zuſammenhang der Begriffe, weil in ihm die Vermittelung der Nothwendigkeit liegt.

Der Zuſammenhang iſt unmöglich ohne Einheit.

Die Einheit iſt unmöglich, ohne ihre Unterſchiede ſowohl poſitiv zu ſetzen, d. h. ſich in ſie zu unterſcheiden, als negativ ſie aufzuheben, d. h. ſie in ſich als ihre Identität zurückzunehmen.

Eine ſolche Einheit nennen wir aber Syſtem.

Beweis, Zuſammenhang, Einheit der Unterſchiede, Syſtem, ſind Begriffe, die ſich nicht von einander trennen laſſen. Wenn man alſo vor dem Syſtematiſiren warnt, ſo kann das den guten Sinn haben, kein ſchlechtes Syſtem zu machen, das nämlich nur eine Scheinenheit, keinen ſich durch ſich ſelbſt beſtimmenden Zuſammenhang ſeiner Unterſchiede beſitzt; das Syſtem an ſich bleibt jedoch unvermeidlich. Behauptet man in den Wiſſenſchaften zuweilen, daß es in ihnen nicht auf den Zuſammenhang ankomme, ſo iſt das eine Selbſttäuſchung, denn man würde, wär' es Ernſt, mit dem Aufgeben des Zuſammenhangs die Wiſſenſchaft ſelbſt aufgeben. Je inniger der Zuſammenhang unter den Begriffen einer Wiſſenſchaft, je nothwendiger ihr Verhältniß zu einander iſt, um ſo mehr iſt ſie Wiſſenſchaft, um ſo mehr iſt ſie aber auch Syſtem.

Wird nun auch das Syſtem zugegeben, ſo wird von ihm, wie wir oben ſchon ſahen, gefordert, daß es ein natürliches ſein ſolle. Negativ will man mit dieſer Forderung den Zwang ausſchließen, den das ſubjective Erkennen der Sache anthun könne, denn künſtliche Syſteme ſind offenbar ſolche, die einen erkünſtelten, ex vi formae gemachten, nicht in der Natur der Dinge ſelber liegenden Zuſammenhang zeigen. Ein nur künſtliches Syſtem würde jedoch gar keines zu ſein vermögen, denn es muß wenigſtens einige der Sache ſelbſt angehörige Beſtimmungen enthalten, wie das Linnéſche Syſtem der Botanik, das man gewöhnlich als Beiſpiel eines künſtlichen anführt, doch in den Staubfäden eine der Pflanze weſentliche Eigenthümlichkeit erfaßt hatte. Mit andern Worten, ein künſtliches Syſtem iſt deshalb noch kein unnatürliches. Natürlich ſind auch unnatürliche, in ſich widerſpruchvolle, ja wahrhaft wahnſinnige Syſteme empiriſch möglich, oft aber beliebt die Plattheit der Unbildung, die Rohheit des gedankenloſen Vorurtheils, die Dürftigkeit des beſchränkten Verſtandes, in den Wiſſenſchaften etwas unnatürlich zu nennen, lediglich, weil es ihnen fremd iſt. Insbeſondere wird nun auch

die methodische Seite der Systembildung künstlich oder unnatürlich genannt, weil das gewöhnliche Bewußtsein in seiner intellectuellen Dämmerung nur von Erscheinung zu Erscheinung fortgleitet und den tiefer liegenden Zusammenhang des Wesens für eine subjective Fiction der Wissenschaftskünstler nimmt. Die Nothwendigkeit des Systems genirt die Willkür und sie sagt sich daher gern von ihr durch den Spott los, mit welchem sie den Zwang bewitzelt, den ein System dem „freien Denken" zufügt.

Das Verhältniß von Begriff und Idee im System.

Für die Systematisirung kommt es auf zweierlei an. Erstens auf die logische Organisation. Alle Bestimmungen, welche die Wissenschaft des Begriffs enthält, müssen in der systematischen Architektonik die formale Gliederung derselben durchdringen. Die sogenannten Regeln zur Systembildung, die hier angeführt zu werden pflegen, sind daher nur Wiederholungen der logischen Formen, denn sie betreffen das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen und die aus ihm entspringende Unterordnung und Theilung der Begriffe. Es ist mithin überflüssig, hier zu wiederholen, was früher schon über die Dichotomie, Trichotomie u. s. w. gesagt ist.

Diese logische Nothwendigkeit kann kein System von sich ablehnen und es ist über sie auch wohl ernstlich genommen kein Streit. Zweitens aber kommt es auf die Idee an, denn sie ist der Inhalt des Systems. Die Form des logischen Begriffs ist eine schlechthin allgemeine und wir haben uns überzeugt, daß auch das Negative als Negation des Positiven doch in der logischen Form des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen sich organisiren muß. Der allgemeine Begriff der Krankheit z. B. geht in den der besondern Arten der Krankheit über, deren jede als wirkliche in einem bestimmten Individuum wieder ein neuer, individueller, singulärer Fall ist. Der allgemeine Begriff des Diebstahl geht in die besondern Arten des Diebstahls über, deren jede in jedem wirklichen Diebstahl wieder ein eigenthümlicher Fall ist u. s. w. Wenn nun aber eine bestimmte Entwicklung gesetzt

werden soll, so ist dieselbe von der bestimmten Idee abhängig, die sich als Princip in der früher von uns erkannten Weise gestaltet. In ihr als dem specifischen Inhalt liegt der wahre Grund der systematischen Gliederung, welche sich die logische Form einordnet. Hier ist daher der Punct, wo gewöhnlich der Streit beginnt, denn hier kommt es auf die Erkenntniß des Wesens selber an, das als Begriff sich realisirt. Der Begriff der Idee unterscheidet sich also von dem nur logischen Begriff, der ihre allgemeine Form ausmacht, durch die Bestimmtheit ihres Inhalts. Er ist das constitutive Princip in ihr; in der logischen ist er natürlich der logische.

Nehmen wir z. B. die Natur, so erkennt man leicht, daß der logische Begriff überall in ihr waltet. Gattung, Art und Individuum unterscheiden sich in jeder ihrer Sphären. Das Princip aber für ihre Eintheilung liegt in ihrer Eigenthümlichkeit, denn, weil sie die Existenz der Idee in der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit ist, so ist es der Gegensatz der Materie und der Form, der sie in die unorganische und organische Natur eintheilt. Die unorganische Natur hat also die Materie als solche zu ihrem Inhalt; die Materie aber ist nicht nur die den Raum erfüllende, sondern sie ist auch die vermöge ihrer unmittelbaren Qualität specifisch thätige. Sie ist daher einerseits die mechanische, anderseits die dynamische. Die Kraft ist das Innere der an sich äußerlichen Materie, die als solche nur schwer ist. Die organische Natur hat die Form als solche zu ihrem Inhalt. Ihr ist folglich die Materie als Substrat unterworfen. Als formbildende ist sie aber wiederum entweder die unbeseelte oder die beseelte und die unbeseelte entweder nur die sich selbst gestaltende: das Mineral, oder auch sich reproductiv erhaltende: die Pflanze. Erst die beseelte ist die ihr Leben empfindende: das Thier. Wir sehen hier das ganze System der Natur vor uns sich ausbreiten, denn von der mechanischen Materie an entwickelt es sich bis zum beseelten organischen Individuum, welches die ihm gegenüberstehende Natur durch die Empfindung in sich aufzunehmen vermag. In ihm fühlt die Natur sich selbst. Die Eintheilung ist zunächst eine dichotomische: unorganische und organische Natur. Diese Dichotomie kann aus keiner nur logischen Bestimmung

eines Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern abgeleitet werden. Vielmehr ist die Natur als solche das Allgemeine. Dies Allgemeine besondert sich in die unorganische und organische Natur, aber nach dem eigenthümlichen Princip der Natur, nach dem Gegensatz von Materie und Form. Da nun die Materie sich selbst wieder als mechanische und dynamische bestimmt, so kann diese Dichotomie auch so gefaßt werden, daß die dynamische Function zwischen der Materie als formloser, todter, inerter Masse und zwischen dem Leben die Mitte ausmacht. Dann ergibt sich aus der Dichotomie eine Trichotomie: Mechanik, Dynamik, Organik. Wird aber die Dichotomie von unorganischer und organischer Natur überhaupt, und bei der letztern der Gegensatz von unbeseelter und beseelter Organisation festgehalten, so erhält man eine Tetrachotomie. Die reale Dialektik aber bleibt dieselbe. Der Unterschied dieser Eintheilungen entspringt aus dem Wesen der Natur. In der trichotomischen ist das Allgemeine die Materie; sie ist die Gattung alles Natürlichen; was nicht materiell ist, ist nicht Natur. Das Besondere ist die Kraft; sie ist das Specifische aller Materie; alles Natürliche hat, als diese Materie, eine besondre Kraft, welche das immaterielle Element in ihr ausmacht. Das Einzelne ist die Form. Sie ist die individuelle Selbstbegrenzung der Materie von Innen heraus. Sie ist als Zweck eine immaterielle Kraft, welche den unorganischen Stoff als Mittel für sich verwendet, aber sie kann ohne Materie nicht thätig sein. Die Einheit von Form und Materie als unaufhörliche Selbstgestaltung ist der Schluß des Systems der Natur.

Aus der Wissenschaft des Geistes wollen wir nur Eine Sphäre herausnehmen, weil sie in ihrer totalen Systematik zu betrachten zu weit führen würde. Das ethische Gebiet hat die Idee des Guten zu seinem Inhalt. Das Gute ist die Nothwendigkeit des Willens, der nur als der selbstbewußte und sich selbst bestimmende wirklicher Wille ist. Nothwendigkeit und Willkür sollen also Eines sein. Die Freiheit des einzelnen Willens soll nur das Gute wollen, weil es seine Nothwendigkeit ist. Das Gute ist also das allgemeine Gesetz des Willens, dem der einzelne Wille gegenübersteht. Dies ist eine Dichotomie. Der einzelne Wille macht sich die Erfüllung des Gesetzes in der Form

besonderer Handlungen zur Aufgabe. So wird das Gesetz für ihn zur Pflicht, die Verwirklichung derselben zur Tugend, das Bewußtsein über das Verhältniß, in welchem diese Realität zu ihrem Begriff steht, zum Gewissen. Der Mensch ist aber nicht blos ein abstract einzelner, sondern schon durch die Familie Glied eines ethischen Gemeinwesens, das in seiner absoluten Einheit die Menschheit selber ist. Jede Form des Gemeinwesens entwickelt daher das allgemeine Gesetz des Guten in individueller Weise. Durch den Kreis der ethischen Organismen, in deren Gemeinwesen der einzelne Wille zu concreten Pflichten und Tugenden gelangt, entsteht also eine Trichotomie. Man hat diese individuellen Formen der Familie, der Gesellschaft und des Staates mit ihren mannigfaltigen Richtungen auch die ethischen Güter genannt, weil die Eine und allgemeine Idee des Guten sich in ihrem Plural individualisirt. Erst als Sohn, Gatte, Bürger, erst als einem Stande angehörig, erst als Glied eines Staates, ist der Mensch der in seinen Pflichten vollkommen bestimmte. Die Ethik gliedert sich also als die Wissenschaft von der menschlichen Freiheit in den Begriff des Guten überhaupt: Agathologie; in den Begriff des besondern Verhältnisses des einzelnen Willens zum Bewußtsein und zur Realisirung des Guten: Moral; in den Begriff der individuellen Organisation, welche das Gute für den einzelnen Willen durch die Form des Gemeinwesens empfängt: Politik. Die Analogie mit der Mechanik, Dynamik und Organik der Natur liegt auf der Hand. Die Eintheilung der Ethik in die Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre ist logisch falsch, denn sie fängt mit dem Individuellen und Concreten an und hört mit dem Abstracten auf; sie ist aber auch falsch von Seiten der Idee, denn es kommt in ihr weder zum Begriff des Gesetzes, noch zu dem der Willkür, also auch nicht zu dem der Freiheit, am wenigsten zum Begriff des Bösen. Die Systematik wird nicht allein durch die logische Gliederung, sie wird eben so sehr durch die qualitative Natur der Idee bestimmt, die einen nur ihr eigenthümlichen Gegensatz in sich schließt, der in allen Momenten der Totalität irgendwie thätig ist.

Unmöglich aber ist es, die Wissenschaft anders, als in einer Folge von Begriffen, darzustellen. Die Sprache ist zwar das

vollkommenſte Organ des erkennenden Geiſtes. Was er wirklich erkannt hat, kann er auch ſagen, allein er kann es doch nur in einem Nacheinander. Das Zugleich der unmittelbaren Wirklichkeit kann er nur durch Erinnerung daran vergegenwärtigen. Ein ſehr gewöhnlicher Einwurf der ungebildeten, mit dem Weſen der Wiſſenſchaft noch nicht vertrauten Reflexion gegen die Syſtematik iſt daher, daß ſie gegen die ſucceſſive Unterſcheidung der Idee in ihre Momente das empiriſche Zugleich der Erſcheinung geltend macht. Die Wiſſenſchaft kann nur allmälig den Kosmos der Begriffe aufrollen. Sie kann nur ſtufenweiſe fortſchreiten, wie die Wirklichkeit der Idee im Weſentlichen es auch thut. Man kann gegen die Eintheilung der Natur in die mechaniſche, dynamiſche und organiſche einwenden, daß keine Materie denkbar ſei, die nur ſchwer, nicht zugleich auch eine chemiſch beſtimmte und irgendwie geſtaltete ſei. Dies iſt richtig. Nichts deſto weniger iſt es wahr, daß die Schwere als allgemeine Gravitation gegen die Qualität der Materie vollkommen gleichgültig iſt. Die chemiſche Specification tritt nicht in den allgemeinen Mechanismus ein. Eben ſo hat zwar alle Materie irgend eine Form, aber eine ſich ſelbſt begrenzende hat nur die organiſche Materie. So iſt der empiriſche Menſch zugleich natürliches Individuum, ſelbſtbewußtes Subject, geiſtige Perſönlichkeit. Er iſt dies Alles mit Einem Male. Die Wiſſenſchaft der Pſychologie kann aber doch nicht anders, als dieſe verſchiedenen Beſtimmungen nach einander darſtellen. Sie wird alſo mit der Naturbeſtimmtheit des Menſchen anfangen müſſen; das Ich iſt der Gegenſatz derſelben. Gewiß iſt es eben ſo urſprünglich da, als die natürliche Individualität, allein es entwickelt ſich erſt innerhalb ihrer zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Das Subject, welches ſich als das Ich erfaßt, greift über die ganze Breite ſeines Naturlebens über u. ſ. w. Ohne über die Nothwendigkeit dieſer Dialektik klar zu ſein, entſtehen ganz unfruchtbare Streitigkeiten, die um ſo weniger zu Reſultaten führen können, je weniger erwogen wird, daß der poſitive Werth einer Stufe durch ihre Aufhebung in den folgenden nicht vernichtet, vielmehr geſteigert wird. Wie viel iſt nicht über das Hegelſche Syſtem geſtritten worden, weil es den Begriff der Ethik dem der Kunſt, Religion und Philoſophie vorangeſtellt hat. Es

war dies nur möglich, weil man vergaß, daß in einem wahren System das Aufheben auch ein Erheben, das Aufnehmen der Bedingung auch ein Erhöhen derselben ist. „Wer mag es ertragen, daß der sittliche Geist aus der höchsten Sphäre hinausgeworfen und unter die Kunst und das Erkennen gestellt wird?“ So ruft Franz Vorländer (Wissenschaft des Erkennens, Marburg 1847, 330) zornmüthig aus. Als ob Kunst, Religion und Philosophie das ethische Element nicht in sich aufnähmen, als ob es für sie nicht eine nothwendige Bedingung wäre! Das absolut Schöne darf dem Guten nicht nur nicht widersprechen, sondern muß es zu seinem Inhalt machen. Die Wissenschaft der Aesthetik muß daher der Ethik folgen. Das Gute wird durch seine Einheit mit dem Schönen nicht degradirt. So soll umgekehrt die Kunst auch wieder der Religion erst folgen. Hegel hat die Aesthetik der Religionsphilosophie vorangestellt, weil er meint, daß die Religion, als das persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott, gegen die Schönheit der Form zunächst gleichgültig ist. Die Religion schließt aber die Schönheit nicht als ein ihr feindseliges Element aus. Gott ist ein Gott auch des Schönen. Der Cultus einer Religion kann sich also schön gestalten. Für die Religion wird die Kunst relativ ein Mittel. Man hat daher, weil die geschichtliche Entwicklung der Kunst oft mit der des religiösen Cultus zusammenhängt, den Schluß gemacht, daß der Begriff der Kunst dem der Religion folgen müsse. Es ist dies die romantische Auffassung der Kunst, welche übersieht, daß es ganz auf die Eigenthümlichkeit einer Religion ankommt, ob sie eine Kunst in ihrer Gestaltung zu begünstigen fähig ist. Warum hat denn die Jüdische und Muhammedanische Religion keine Sculptur und Malerei entwickelt? Warum hat denn die reformirte Kirche gar keine künstlerische Productivität in ihrem Gefolge gehabt? u. s. w. Noch Andre haben hier mit der Religion schließen und die Wissenschaft derselben unterordnen wollen. Es ist Hegel vielleicht nichts häufiger zum bittern Vorwurf gemacht, als die Ueberordnung der Philosophie über die Religion, weil man in ihr ein recht unzweideutiges Zeichen seines speculativen Hochmuths zu erblicken glaubte. Auch hier muß erinnert werden, daß der Fortgang von der Religion zur Phi-

losophie keineswegs eine Vernichtung der Religion involvirt. So wenig das Psychische im Ethischen, das Ethische im Aesthetischen, das Aesthetische im Religiösen vernichtet wird, so wenig das Religiöse im Speculativen. Der Philosoph kann nicht nur, er soll auch ein religiöser Mensch sein; ein philosophischer aber ist er nur dadurch, daß er auf die absolute Vergewisserung der absoluten Wahrheit ausgeht. Er kann also die Religion nicht von seinem Erkennen, respective von seiner Kritik, ausschließen. Die Religion aber kann dadurch, daß sie erkannt wird, von ihrer Wahrheit nichts verlieren; im Gegentheil kann sie nur dadurch gewinnen. Ihre Würde kann durch die Philosophie nur gehoben werden. Nur Aberglauben und Unglauben fürchten daher die Philosophie; der wahre Glaube feiert in ihr seine theoretische Wiedergeburt. Die Superiorität der Philosophie über die Religion betrifft also nicht die Dignität der Religion, sondern die Nothwendigkeit der Wissenschaft, die Vernunft mit dem Glauben zu versöhnen. Wohl aber ist zu bemerken, daß nach einer schon in der Einleitung angedeuteten Eintheilung auf diesen Begriff noch der einer speculativen Theologie folgen könne, weil alle Religion den Begriff von Gott voraussetzt, ohne seine Nothwendigkeit zu beweisen.

Die Idee ist also selbst Begriff, aber sie ist zugleich auch Realität. Durch diese wird der Inhalt gesetzt, der die Substanz des Begriffes ausmacht. In ihr liegt der Unterschied des Begriffs der Idee von dem Begriff des logischen Begriffs an sich, der die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen setzt, mit der Einzelheit auch die Realität der objectiven Existenz erreicht, allein die Eigenthümlichkeit des Inhalts noch unbestimmt läßt. In Verhältniß zu ihr ist er nur die allgemeine Form, in welcher jeder Inhalt, sogar, wie wir uns überzeugt haben, der negative, sich entwickelt.

Ueber die Darstellung des Systems.

Es gehört, streng genommen, nicht in die Wissenschaft der logischen Idee, über die Darstellung des Systems sich auszulassen, denn es ist dies offenbar ein Punct, welcher der Rhetorik anheimfällt. Die Aesthetik hat die Poesie von der Prosa zu unter-

[illegible] und innerhalb der Prosa die Kunst der wissenschaftlichen Darstellung abzuleiten. Die Aesthetik und innerhalb der Aesthetik die Rhetorik und innerhalb der Rhetorik die Kunst der wissenschaftlichen Prosa macht daher den systematischen Ort der gesammten Wissenschaft aus, wo diese Technik zu untersuchen ist. Aristoteles hat sie außer in den hintern Analytiken in den Topiken abgehandelt. Bei der großen Wichtigkeit jedoch, welche der Begriff des Systems für den Begriff der Wissenschaft hat und bei den Schwierigkeiten, welche für ihn durch die Darstellung sich ergeben, sei es erlaubt, hier einige Puncte derselben hervorzuheben, welche den Begriff der Wissenschaft selbst erläutern.

Die Darstellung der Wissenschaft muß vor allen Dingen logisch sein. Sie muß das Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen festhalten, weil aus ihm alle Ordnung der Begriffe entspringt. Das Allgemeine ist das abstrakte, das Besondere das reflexive, das Einzelne das speculative Moment. An und für sich sind sie Eines.

Ist die Wissenschaft eine besondere, so muß die monographische Behandlung wissen, welche Voraussetzungen sie macht. Sie muß die Stellung der Sonderwissenschaft in dem universellen System der absoluten Idee kennen. Sonst vermag sie nicht die richtige Grenze einzuhalten. Der Mangel einer solchen synoptischen Erkenntniß ist es vornämlich, der so viele Monographien übermäßig aufschwellt, weil sie über den bestimmten Anfang der Wissenschaft im Unklaren sind. Die Idee geht nicht blos in geradlinigter Tendenz vorwärts, sondern sie geht kreisförmig überall in sich zurück, so daß in ihr, welcher Punct auch herausgehoben werde, überall auch ein Erstes und ein Letztes ist. Der Zweifel an der Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt, daß sie einen Progreß in's Unendliche ausmache, also niemals ein Letztes erreiche, oder daß sie, sich im Kreise drehend, einem Cirkelbeweise verfalle, dem eine wahrhaft beweisende Mitte fehle, wird durch diesen Begriff der Einheit der Idee und daher auch der Wissenschaft mit sich selbst aufgehoben, wie schon Aristoteles richtig erkannte. Die in's schlecht Unendliche auslaufende Folge der Erscheinungen muß nicht mit der einfachen Unendlichkeit des sich immer gleichen Wesens und die Rückkehr der Idee als Selbst-

zweck in ſich nicht mit der äußern Vermittelung der Exiſtenz verwechſelt werden.

Die Nothwendigkeit der Darſtellung aber, einen Begriff früher, einen andern ſpätern zu entwickeln, hebt die Einheit der Idee nicht auf, welche das Denken ſich bei allen Unterſchieden zu vergegenwärtigen hat, denn freilich ohne zu denken iſt die Wiſſenſchaft nicht zu faſſen. Die Klage über die Dunkelheit oder auch Mangelhaftigkeit der Philoſophie liegt oft nicht in ihrer Darſtellung, ſondern in der Trägheit der Menſchen, ſie wirklich in ſich zu reproduciren. Weil man nicht aus ſeinem gewöhnlichen Bewußtſein ſich auf einen andern Standpunct zu verſetzen die Anſtrengung macht, beſchuldigt man die Philoſophie der Unzugänglichkeit. Man fordert von ihr oft eine falſche, ja unmögliche Verſtändlichkeit. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt man überdem ſo billig, zuzugeſtehen, daß ſie Schwierigkeiten darbieten könne, die in der Sache ſelbſt liegen, nur in der Philoſophie ſoll Alles von der Darſtellung der Philoſophen abhängen, die ſich nicht klar genug auszudrücken wüßten.

Das logiſche Moment der Darſtellung darf ſich aber nicht von dem beſondern Inhalt der Wiſſenſchaft iſoliren, ſondern muß mit ſeiner Eigenthümlichkeit verwachſen. Von Seiten des Darſtellenden wird eine ſolche Immanenz des Logiſchen in dem Realen allerdings nur durch die anhaltendſte Vertiefung in den Gegenſtand ermöglicht werden können. Die beſondere Eigenheit des Inhalts kann mit der allgemeinen Nothwendigkeit der logiſchen Form von Innen heraus congruiren. Wird eine ſolche Einheit erreicht, ſo wird die Darſtellung, philoſophiſch genommen, claſſiſch.

Der Hauptpunct, um den es ſich hier handelt, iſt der Begriff des wiſſenſchaftlichen Kunſtwerks im Unterſchied von dem äſthetiſchen. Oft genug nämlich hat man das Univerſum ſelber, das phyſiſche wie das ethiſche, einem Kunſtwerk verglichen und der jetzt durch Humboldt wieder zu ſo großer Allgemeinheit gelangte Griechiſche Ausdruck Kosmos enthält einen äſthetiſchen Begriff. Iſt die Welt ein göttliches Kunſtwerk, ſo kann ja auch das wiſſenſchaftliche Nachbild derſelben nicht anders, als ein menſchliches Kunſtwerk ſein. Umgekehrt entnehmen wir von der Natur den Begriff des Organismus, ihm auf den des Kunſtwerks zu

übertragen. Es ſoll ein organiſches Ganze ſein. Hier iſt aber zwiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft ein feſter Unterſchied. Die Kunſt nämlich producirt weſentlich für die Phantaſie. Sie ſoll allerdings die Nothwendigkeit der Idee darſtellen, aber ſie ſoll dies im Element der Schönheit thun. Die Wiſſenſchaft hingegen producirt für das begreifende Erkennen. Sie ſoll die Idee auch nach ihrer Nothwendigkeit darſtellen, aber im Element der Vergewiſſerung der Wahrheit. Die Idee als Inhalt iſt der Kunſt wie der Wiſſenſchaft gemeinſam; die organiſche Geſtaltung des Inhalts ebenfalls; die Kunſt aber ſucht durch die Schönheit zu entzücken, die Wiſſenſchaft durch den Beweis der Wahrheit zu überzeugen. Es widerſpricht dem Weſen der Wiſſenſchaft nicht, in ſchöner Form zu erſcheinen, allein die Schönheit iſt nicht ihr ſpecifiſcher Zweck. Die Wiſſenſchaft kann daher niemals im Sinne der Kunſt producirem, wenn ſie auch geſchmackvoll zu ſein und in ſyſtematiſcher Abrundung ein Analogon des äſthetiſchen Kunſtwerks hervorzubringen vermag. Man darf ſich daher nicht wundern, daß es verhältnißmäßig ſo wenig wiſſenſchaftliche Kunſtwerke gibt, weil das nothwendige Bemühen der Beweisführung mit ſeinem ſachlichen Ernſt die Rückſicht auf das äſthetiſche Element leicht aus dem Auge verlieren läßt. Die Kunſt hat überdies den Vortheil voraus, ſich im Stoff beſchränken zu müſſen, während die wiſſenſchaftliche Darſtellung, um gründlich zu ſein, nur zu leicht verlockt wird, nach allen Seiten hinauszuſchweifen. Dies kann jedoch keine Entſchuldigung für die Vernachläſſigung der Formſeite der Wiſſenſchaft ſein, die, wie Niemand leugnen wird, oft in das Barbariſche fällt. Wahrhaft wiſſenſchaftlichen Kunſtwerken begegnen wir nur auf den Hochpuncten großer Epochen. Sie ſind zugleich diejenigen, die an Gehalt alle andern überragen, allein ohne dieſen Gehalt in adäquater Form zu ſchöner Ueberſchaulichkeit geſtaltet zu haben, würden ſie niemals einen ſo bedeutenden Einfluß auf die Wiſſenſchaft haben ausüben können, als dies thatſächlich der Fall iſt. Warum kehren wir immer von Neuem und immer gern zu den Principien des Descartes, zu ſeiner Schrift über die Methode, zur Ethik des Spinoza, zu Kant's Kritiken, zu Hegel's Phänomenologie des Geiſtes, zurück und

warum ſtudiren wir nur mit Zwang, mit Langeweile und aus hiſtoriſchen Rückſichten die dickleibigen, vielbändigen Werke eines Wolff? Dort fühlen wir uns mit jedem Schritt gehoben, von Problem zu Problem fortgezogen, während wir hier nur zu bald ermüden und trotz aller formalen Verſtandesklarheit den Zuſammenhang verlieren. Man leſe aber in den Briefen Kant's an Dr. Herz, mit welch' unendlicher Sorgfalt er Jahrelang ſeine Darſtellung der Vernunftkritik angelegt und wie er ſich, den rechten Ton zu treffen, bald auf dieſen, bald auf jenen Standpunct außer ſich verſetzt hat, vom ihm aus ein Urtheil über die Deutlichkeit und Angemeſſenheit ſeiner Schreibart zu gewinnen. Kant's Vernunftkritik war das erſte große wiſſenſchaftliche Kunſtwerk der Deutſchen Literatur.

Oft begegnet man der Vorſtellung, daß der Dialog die vollkommenſte Form für die philoſophiſche Darſtellung ſei, weil er die allſeitigſte Beleuchtung eines Gegenſtandes geſtatte und eine allverſtändliche Sprache erheiſche. Und gewiß kann der Dialog eine vortreffliche Darſtellung geben, wenn er mit künſtleriſchem, mit dramatiſchem Geiſt behandelt wird, wie von Plato, Cicero, Bruno, Leibnitz, Diderot u. A. geſchehen iſt. Sonſt wird er, als eine bloße Antitheſe von A und B, wie in ſo vielen Schriften der Scholaſtiker, unendlich langweilig. Selbſt bei Platon müſſen wir uns geſtehen, daß ſeine tiefern und umfaſſenderen Unterſuchungen, ſobald ſie über die erſten Anfänge hinaus ſind, die dialogiſche Form zur Gleichgültigkeit herabſetzen. Die elementaren Analyſen laſſen noch die ganze, auch mimiſch belebte Friſche lebendiger Unterredung zu, aber die ſynthetiſche oder gar genetiſche Darſtellung, wie im Parmenides oder in der Republik, läßt die Verſchiedenheit der Unterredner als einen Ueberfluß verſchwinden. Der den Begriff der Idee Entwickelnde hat an den Perſonen, zu welchen er ſpricht, nur ein Echo ſeines Monologs. Sie ſchrumpfen in ihrer Aeußerung zu einem bloßen Ja oder Nein zuſammen, das ihnen in den Mund gelegt wird. Unſere heutige ſogenannte katechetiſche Methode, zuweilen auch Sokratiſche betitelt, iſt natürlich kein Dialog, ſondern nur trockner Wechſel von Frage und Antwort. Der Dialog kann daher das Syſtem nicht erſetzen, welches die Dialektik der Sache ſelber darzuſtellen

bemüht ist, so daß es nicht mehr verschiedene Personen sind, welche die Unterschiede der Idee vertreten. Von Zeit zu Zeit scheint man zu glauben, daß der Dialog in epistolischer Form noch zweckmäßiger sei, als der einfache Dialog, der Wissenschaft Schönheit und Popularität zu verleihen. Wird die Briefform künstlerisch gehandhabt, so kann sie selbstverständlich eben so viel wirken, als der Dialog; da sie aber die Entgegnung nicht unmittelbar erwartet und der Briefsteller sich gehen lassen kann, so ist sie der Gefahr einer großen Breite und häufiger Wiederholung ausgesetzt. Viele solcher Darstellungen lassen daher die Antworten ganz ausfallen und lassen sie in die Briefe des Einen Briefschreibers nur als einen Bericht desselben aufnehmen, an den er wieder anknüpfe. Fehlt nun die psychologische Motivirung, fehlt die Charakterunterlage, fehlt die Verwickelung des Kampfes entgegenstehender Ansichten, die mit der Individualität der Personen verschmolzen sind, so sinkt die Epistelform noch niedriger, als die dialogische in der katechetischen. Die Briefe werden dann zu bloßen Abschnitten, bei welchen die Personen, die einander fictiver Weise schreiben, bloße Namen ohne die geringste Bedeutung sind. Es ist unbegreiflich, wie gebildete Menschen es über sich gewinnen können, solche Scheinbriefe zu schreiben, und noch unbegreiflicher, wie das Publicum sich einbilden kann, etwas lechter dadurch zu lernen, daß es statt der Ueberschrift Capitel die Ueberschrift Brief lies't. Aber die Buchhändler haben es dahin gebracht, das Publicum mit dieser Form zu dupiren und das Publicum ist in seinen schlechten Vorurtheilen außerordentlich hartnäckig.

Zweites Capitel.

Die Wirklichkeit des Systems in der Erscheinung.

Wird der Begriff der Idee als System für die Wissenschaft zugegeben, so folgt, daß der Inhalt auch der erscheinenden Wirklichkeit an und für sich systematisch sein muß. Aber dieser Folgerung widerspricht, wie es scheint, die Wirklichkeit. Sie scheint

vollkommenſte Organ des erkennenden Geiſtes. Was er wirklich erkannt hat, kann er auch ſagen, allein er kann es doch nur in einem Nacheinander. Das Zugleich der unmittelbaren Wirklichkeit kann er nur durch Erinnerung daran vergegenwärtigen. Ein ſehr gewöhnlicher Einwurf der ungebildeten, mit dem Weſen der Wiſſenſchaft noch nicht vertrauten Reflexion gegen die Syſtematik iſt daher, daß ſie gegen die ſucceſſive Unterſcheidung der Idee in ihre Momente das empiriſche Zugleich der Erſcheinung geltend macht. Die Wiſſenſchaft kann nur allmälig den Kosmos der Begriffe aufrollen. Sie kann nur ſtufenweiſe fortſchreiten, wie die Wirklichkeit der Idee im Weſentlichen es auch thut. Man kann gegen die Eintheilung der Natur in die mechaniſche, dynamiſche und organiſche einwenden, daß keine Materie denkbar ſei, die nur ſchwer, nicht zugleich auch eine chemiſch beſtimmte und irgendwie geſtaltete ſei. Dies iſt richtig. Nichts deſto weniger iſt es wahr, daß die Schwere als allgemeine Gravitation gegen die Qualität der Materie vollkommen gleichgültig iſt. Die chemiſche Specification tritt nicht in den allgemeinen Mechanismus ein. Eben ſo hat zwar alle Materie irgend eine Form, aber eine ſich ſelbſt begrenzende hat nur die organiſche Materie. So iſt der empiriſche Menſch zugleich natürliches Individuum, ſelbſtbewußtes Subject, geiſtige Perſönlichkeit. Er iſt dies Alles mit Einem Male. Die Wiſſenſchaft der Pſychologie kann aber doch nicht anders, als dieſe verſchiedenen Beſtimmungen nach einander darſtellen. Sie wird alſo mit der Naturbeſtimmtheit des Menſchen anfangen müſſen; das Ich iſt der Gegenſatz derſelben. Gewiß iſt es eben ſo urſprünglich da, als die natürliche Individualität, allein es entwickelt ſich erſt innerhalb ihrer zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Das Subject, welches ſich als das Ich erfaßt, greift über die ganze Breite ſeines Naturlebens über u. ſ. w. Ohne über die Nothwendigkeit dieſer Dialektik klar zu ſein, entſtehen ganz unfruchtbare Streitigkeiten, die um ſo weniger zu Reſultaten führen können, je weniger erwogen wird, daß der poſitive Werth einer Stufe durch ihre Aufhebung in den folgenden nicht vernichtet, vielmehr geſteigert wird. Wie viel iſt nicht über das Hegelſche Syſtem geſtritten worden, weil es den Begriff der Ethik dem der Kunſt, Religion und Philoſophie vorangeſtellt hat. Es

war dies nur möglich, weil man vergaß, daß in einem wahren System das Aufheben auch ein Erheben, das Aufnehmen der Bedingung auch ein Erhöhen derselben ist. „Wer mag es ertragen, daß der sittliche Geist aus der höchsten Sphäre hinausgeworfen und unter die Kunst und das Erkennen gestellt wird?“ So ruft Franz Vorländer (Wissenschaft des Erkennens, Marburg 1847, 330) zornmüthig aus. Als ob Kunst, Religion und Philosophie das ethische Element nicht in sich aufnähmen, als ob es für sie nicht eine nothwendige Bedingung wäre! Das absolut Schöne darf dem Guten nicht nur nicht widersprechen, sondern muß es zu seinem Inhalt machen. Die Wissenschaft der Aesthetik muß daher der Ethik folgen. Das Gute wird durch seine Einheit mit dem Schönen nicht degradirt. So soll umgekehrt die Kunst auch wieder der Religion erst folgen. Hegel hat die Aesthetik der Religionsphilosophie vorangestellt, weil er meint, daß die Religion, als das persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott, gegen die Schönheit der Form zunächst gleichgültig ist. Die Religion schließt aber die Schönheit nicht als ein ihr feindseliges Element aus. Gott ist ein Gott auch des Schönen. Der Cultus einer Religion kann sich also schön gestalten. Für die Religion wird die Kunst relativ ein Mittel. Man hat daher, weil die geschichtliche Entwicklung der Kunst oft mit der des religiösen Cultus zusammenhängt, den Schluß gemacht, daß der Begriff der Kunst dem der Religion folgen müsse. Es ist dies die romantische Auffassung der Kunst, welche übersieht, daß es ganz auf die Eigenthümlichkeit einer Religion ankommt, ob sie eine Kunst in ihrer Gestaltung zu begünstigen fähig ist. Warum hat denn die Jüdische und Muhammedanische Religion keine Sculptur und Malerei entwickelt? Warum hat denn die reformirte Kirche gar keine künstlerische Productivität in ihrem Gefolge gehabt? u. s. w. Noch Andre haben hier mit der Religion schließen und die Wissenschaft derselben unterordnen wollen. Es ist Hegel vielleicht nichts häufiger zum bittern Vorwurf gemacht, als die Ueberordnung der Philosophie über die Religion, weil man in ihr ein recht unzweideutiges Zeichen seines speculativen Hochmuths zu erblicken glaubte. Auch hier muß erinnert werden, daß der Fortgang von der Religion zur Phi-

loſophie keineswegs eine Vernichtung der Religion involvirt. So wenig das Pſychiſche im Ethiſchen, das Ethiſche im Aeſthetiſchen, das Aeſthetiſche im Religiöſen vernichtet wird, ſo wenig das Religiöſe im Speculativen. Der Philoſoph kann nicht nur, er ſoll auch ein religiöſer Menſch ſein; ein philoſophiſcher aber iſt er nur dadurch, daß er auf die abſolute Vergewiſſerung der abſoluten Wahrheit ausgeht. Er kann alſo die Religion nicht von ſeinem Erkennen, reſpective von ſeiner Kritik, ausſchließen. Die Religion aber kann dadurch, daß ſie erkannt wird, von ihrer Wahrheit nichts verlieren; im Gegentheil kann ſie nur dadurch gewinnen. Ihre Würde kann durch die Philoſophie nur gehoben werden. Nur Aberglauben und Unglauben fürchten daher die Philoſophie; der wahre Glaube feiert in ihr ſeine theoretiſche Wiedergeburt. Die Superiorität der Philoſophie über die Religion betrifft alſo nicht die Dignität der Religion, ſondern die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft, die Vernunft mit dem Glauben zu verſöhnen. Wohl aber iſt zu bemerken, daß nach einer ſchon in der Einleitung angedeuteten Eintheilung auf dieſen Begriff noch der einer ſpeculativen Theologie folgen könne, weil alle Religion den Begriff von Gott vorausſetzt, ohne ſeine Nothwendigkeit zu beweiſen.

Die Idee iſt alſo ſelbſt Begriff, aber ſie iſt zugleich auch Realität. Durch dieſe wird der Inhalt geſetzt, der die Subſtanz des Begriffes ausmacht. In ihr liegt der Unterſchied des Begriffs der Idee von dem Begriff des logiſchen Begriffs an ſich, der die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſetzt, mit der Einzelheit auch die Realität der objectiven Exiſtenz erreicht, allein die Eigenthümlichkeit des Inhalts noch unbeſtimmt läßt. In Verhältniß zu ihr iſt er nur die allgemeine Form, in welcher jeder Inhalt, ſogar, wie wir uns überzeugt haben, der negative, ſich entwickelt.

Ueber die Darſtellung des Syſtems.

Es gehört, ſtreng genommen, nicht in die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, über die Darſtellung des Syſtems ſich auszulaſſen, denn es iſt dies offenbar ein Punct, welcher der Rhetorik anheimfällt. Die Aeſthetik hat die Poeſie von der Proſa zu unter-

ſcheiden und innerhalb der Proſa die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Darſtellung abzuleiten. Die Aeſthetik und innerhalb der Aeſthetik die Rhetorik und innerhalb der Rhetorik die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Proſa macht daher den ſyſtematiſchen Ort der geſammten Wiſſenſchaft aus, wo dieſe Technik zu unterſuchen iſt. Ariſtoteles hat ſie außer in den hintern Analytiken in den Topiken abgehandelt. Bei der großen Wichtigkeit jedoch, welche der Begriff des Syſtems für den Begriff der Wiſſenſchaft hat und bei den Schwierigkeiten, welche für ihn durch die Darſtellung ſich ergeben, ſei es erlaubt, hier einige Puncte derſelben hervorzuheben, welche den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt erläutern.

Die Darſtellung der Wiſſenſchaft muß vor allen Dingen logiſch ſein. Sie muß das Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen feſthalten, weil aus ihm alle Ordnung der Begriffe entſpringt. Das Allgemeine iſt das abſtracte, das Beſondere das reflexive, das Einzelne das ſpeculative Moment. An und für ſich ſind ſie Eines.

Iſt die Wiſſenſchaft eine beſondere, ſo muß die monographiſche Behandlung wiſſen, welche Vorausſetzungen ſie macht. Sie muß die Stellung der Sonderwiſſenſchaft in dem univerſellen Syſtem der abſoluten Idee kennen. Sonſt vermag ſie nicht die richtige Grenze einzuhalten. Der Mangel einer ſolchen ſynoptiſchen Erkenntniß iſt es vornämlich, der ſo viele Monographien übermäßig aufſchwellt, weil ſie über den beſtimmten Anfang der Wiſſenſchaft im Unklaren ſind. Die Idee geht nicht blos in geradlinigter Tendenz vorwärts, ſondern ſie geht kreisförmig überall in ſich zurück, ſo daß in ihr, welcher Punct auch herausgehoben werde, überall auch ein Erſtes und ein Letztes iſt. Der Zweifel an der Möglichkeit der Wiſſenſchaft überhaupt, daß ſie einen Progreß in's Unendliche ausmache, alſo niemals ein Letztes erreiche, oder daß ſie, ſich im Kreiſe drehend, einem Circelbeweiſe verfalle, dem eine wahrhaft beweiſende Mitte fehle, wird durch dieſen Begriff der Einheit der Idee und daher auch der Wiſſenſchaft mit ſich ſelbſt aufgehoben, wie ſchon Ariſtoteles richtig erkannte. Die in's ſchlecht Unendliche auslaufende Folge der Erſcheinungen muß nicht mit der einfachen Unendlichkeit des ſich immer gleichen Weſens und die Rückkehr der Idee als Selbſt-

zweck in sich nicht mit der äußern Vermittelung der Existenz verwechselt werden.

Die Nothwendigkeit der Darstellung aber, einen Begriff früher, einen andern später zu entwickeln, hebt die Einheit der Idee nicht auf, welche das Denken sich bei allen Unterschieden zu vergegenwärtigen hat, denn freilich *ohne zu denken* ist die Wissenschaft nicht zu fassen. Die Klage über die Dunkelheit oder auch Mangelhaftigkeit der Philosophie liegt oft nicht in ihrer Darstellung, sondern in der Trägheit der Menschen, sie wirklich in sich zu reproduciren. Weil man nicht aus seinem gewöhnlichen Bewußtsein sich auf einen andern Standpunct zu versetzen die Anstrengung macht, beschuldigt man die Philosophie der Unzugänglichkeit. Man fordert von ihr oft eine falsche, ja unmögliche Verständlichkeit. In jeder andern Wissenschaft ist man überdem so billig, zuzugestehen, daß sie Schwierigkeiten darbieten könne, die in der Sache selbst liegen, nur in der Philosophie soll Alles von der Darstellung der Philosophen abhängen, die sich nicht klar genug auszudrücken wüßten.

Das logische Moment der Darstellung darf sich aber nicht von dem besondern Inhalt der Wissenschaft isoliren, sondern muß mit seiner Eigenthümlichkeit verwachsen. Von Seiten des Darstellenden wird eine solche Immanenz des Logischen in dem Realen allerdings nur durch die anhaltendste Vertiefung in den Gegenstand ermöglicht werden können. Die besondere Eigenheit des Inhalts kann mit der allgemeinen Nothwendigkeit der logischen Form von Innen heraus congruiren. Wird eine solche Einheit erreicht, so wird die Darstellung, philosophisch genommen, classisch.

Der Hauptpunct, um den es sich hier handelt, ist der Begriff des *wissenschaftlichen Kunstwerks* im Unterschied von dem ästhetischen. Oft genug nämlich hat man das Universum selber, das physische wie das ethische, einem Kunstwerk verglichen und der jetzt durch Humboldt wieder zu so großer Allgemeinheit gelangte Griechische Ausdruck Kosmos enthält einen ästhetischen Begriff. Ist die Welt ein göttliches Kunstwerk, so kann ja auch das wissenschaftliche Nachbild derselben nicht anders, als ein menschliches Kunstwerk sein. Umgekehrt entnehmen wir von der Natur den Begriff des Organismus, ihm auf den des Kunstwerks zu

übertragen. Es soll ein organisches Ganze sein. Hier ist aber zwischen Kunst und Wissenschaft ein fester Unterschied. Die Kunst nämlich producirt wesentlich für die Phantasie. Sie soll allerdings die Nothwendigkeit der Idee darstellen, aber sie soll dies im Element der Schönheit thun. Die Wissenschaft hingegen producirt für das begreifende Erkennen. Sie soll die Idee auch nach ihrer Nothwendigkeit darstellen, aber im Element der Vergewisserung der Wahrheit. Die Idee als Inhalt ist der Kunst wie der Wissenschaft gemeinsam; die organische Gestaltung des Inhalts ebenfalls; die Kunst aber sucht durch die Schönheit zu entzücken, die Wissenschaft durch den Beweis der Wahrheit zu überzeugen. Es widerspricht dem Wesen der Wissenschaft nicht, in schöner Form zu erscheinen, allein die Schönheit ist nicht ihr specifischer Zweck. Die Wissenschaft kann daher niemals im Sinne der Kunst produciren, wenn sie auch geschmackvoll zu sein und in systematischer Abrundung ein Analogon des ästhetischen Kunstwerks hervorzubringen vermag. Man darf sich daher nicht wundern, daß es verhältnißmäßig so wenig wissenschaftliche Kunstwerke gibt, weil das nothwendige Bemühen der Beweisführung mit seinem sachlichen Ernst die Rücksicht auf das ästhetische Element leicht aus dem Auge verlieren läßt. Die Kunst hat überdies den Vortheil voraus, sich im Stoff beschränken zu müssen, während die wissenschaftliche Darstellung, um gründlich zu sein, nur zu leicht verlockt wird, nach allen Seiten hinauszuschweifen. Dies kann jedoch keine Entschuldigung für die Vernachlässigung der Formseite der Wissenschaft sein, die, wie Niemand leugnen wird, oft in das Barbarische fällt. Wahrhaft wissenschaftlichen Kunstwerken begegnen wir nur auf den Hochpuncten großer Epochen. Sie sind zugleich diejenigen, die an Gehalt alle andern überragen, allein ohne diesen Gehalt in adäquater Form zu schöner Ueberschaulichkeit gestaltet zu haben, würden sie niemals einen so bedeutenden Einfluß auf die Wissenschaft haben ausüben können, als dies thatsächlich der Fall ist. Warum kehren wir immer von Neuem und immer gern zu den Principien des Descartes, zu seiner Schrift über die Methode, zur Ethik des Spinoza, zu Kant's Kritiken, zu Hegel's Phänomenologie des Geistes, zurück und

warum ſtudiren wir nur mit Zwang, mit Langeweile und aus hiſtoriſchen Rückſichten die dickleibigen, vielbändigen Werke eines Wolff? Dort fühlen wir uns mit jedem Schritt gehoben, von Problem zu Problem fortgezogen, während wir hier nur zu bald ermüden und trotz aller formalen Verſtandesklarheit den Zuſammenhang verlieren. Man leſe aber in den Briefen Kant's an Dr. Herz, mit welch' unendlicher Sorgfalt er Jahrelang ſeine Darſtellung der Vernunftkritik angelegt und wie er ſich, den rechten Ton zu treffen, bald auf dieſen, bald auf jenen Standpunct außer ſich verſetzt hat, von ihm aus ein Urtheil über die Deutlichkeit und Angemeſſenheit ſeiner Schreibart zu gewinnen. Kant's Vernunftkritik war das erſte große wiſſenſchaftliche Kunſtwerk der Deutſchen Literatur.

Oft begegnet man der Vorſtellung, daß der Dialog die vollkommenſte Form für die philoſophiſche Darſtellung ſei, weil er die allſeitigſte Beleuchtung eines Gegenſtandes geſtatte und eine allverſtändliche Sprache erheiſche. Und gewiß kann der Dialog eine vortreffliche Darſtellung geben, wenn er mit künſtleriſchem, mit dramatiſchem Geiſt behandelt wird, wie von Plato, Cicero, Bruno, Leibnitz, Diderot u. A. geſchehen iſt. Sonſt wird er, als eine bloße Antitheſe von A und B, wie in ſo vielen Schriften der Scholaſtiker, unendlich langweilig. Selbſt bei Platon müſſen wir uns geſtehen, daß ſeine tiefern und umfaſſenderen Unterſuchungen, ſobald ſie über die erſten Anfänge hinaus ſind, die dialogiſche Form zur Gleichgültigkeit herabſetzen. Die elementaren Analyſen laſſen noch die ganze, auch mimiſch belebte Friſche lebendiger Unterredung zu, aber die ſynthetiſche oder gar genetiſche Darſtellung, wie im Parmenides oder in der Republik, läßt die Verſchiedenheit der Unterredner als einen Ueberfluß verſchwinden. Der den Begriff der Idee Entwickelnde hat an den Perſonen, zu welchen er ſpricht, nur ein Echo ſeines Monologs. Sie ſchrumpfen in ihrer Aeußerung zu einem bloßen Ja oder Nein zuſammen, das ihnen in den Mund gelegt wird. Unſere heutige ſogenannte katechetiſche Methode, zuweilen auch Sokratiſche betitelt, iſt natürlich kein Dialog, ſondern nur trockner Wechſel von Frage und Antwort. Der Dialog kann daher das Syſtem nicht erſetzen, welches die Dialektik der Sache ſelber darzuſtellen

bemüht ist, so daß es nicht mehr verschiedene Personen sind, welche die Unterschiede der Idee vertreten. Von Zeit zu Zeit scheint man zu glauben, daß der Dialog in epistolischer Form noch zweckmäßiger sei, als der einfache Dialog, der Wissenschaft Schönheit und Popularität zu verleihen. Wird die Briefform künstlerisch gehandhabt, so kann sie selbstverständlich eben so viel wirken, als der Dialog; da sie aber die Entgegnung nicht unmittelbar erwartet und der Briefsteller sich gehen lassen kann, so ist sie der Gefahr einer großen Breite und häufiger Wiederholung ausgesetzt. Viele solcher Darstellungen lassen daher die Antworten ganz ausfallen und lassen sie in die Briefe des Einen Briefschreibers nur als einen Bericht desselben aufnehmen, an den er wieder anknüpfe. Fehlt nun die psychologische Motivirung, fehlt die Charakterunterlage, fehlt die Verwickelung des Kampfes entgegenstehender Ansichten, die mit der Individualität der Personen verschmolzen sind, so sinkt die Epistelform noch niedriger, als die dialogische in der katechetischen. Die Briefe werden dann zu bloßen Abschnitten, bei welchen die Personen, die einander fictiver Weise schreiben, bloße Namen ohne die geringste Bedeutung sind. Es ist unbegreiflich, wie gebildete Menschen es über sich gewinnen können, solche Scheinbriefe zu schreiben, und noch unbegreiflicher, wie das Publicum sich einbilden kann, etwas lechter dadurch zu lernen, daß es statt der Ueberschrift Capitel die Ueberschrift Brief lies't. Aber die Buchhändler haben es dahin gebracht, das Publicum mit dieser Form zu dupiren und das Publicum ist in seinen schlechten Vorurtheilen außerordentlich hartnäckig.

Zweites Capitel.

Die Wirklichkeit des Systems in der Erscheinung.

Wird der Begriff der Idee als System für die Wissenschaft zugegeben, so folgt, daß der Inhalt auch der erscheinenden Wirklichkeit an und für sich systematisch sein muß. Aber dieser Folgerung widerspricht, wie es scheint, die Wirklichkeit. Sie scheint

oft nichts als die absolute Incongruenz der empirischen Realität mit dem Begriff der Wissenschaft darzubieten. In dem System der Wissenschaft ist ein nothwendiger Zusammenhang aller Momente, eine genetische Ordnung. Jeder seiner Begriffe ist sich selbst gleich. Jeder ist, in seinem Verhältniß zu allen übrigen, ein durch seinen Inhalt einziger. In der Realität der Erscheinung hingegen wirft Zufall und Willkür das Verschiedenste äußerlich zusammen. Sie ist in solcher Zusammenhangslosigkeit Chaos. Das, was seinem systematischen Orte nach weit auseinanderliegt, wird gezwungen, sich unmittelbar zu berühren. Die Realität ist ferner Erscheinung des Begriffs, aber eine sich stets verändernde, die ihn in den verschiedenen Stadien ihres Daseins völlig ungleich erscheinen läßt. Sie ist in einer steten Oscillation begriffen. Im Begriff als solchem ist keine Veränderung möglich, aber die Erscheinung schwankt zwischen Extremen. Endlich ist die Realität der Erscheinung ganz unmittelbar auch eine einzige, aber in ihrer individuellen Beschränktheit. Jede ist in der nur ihr zukommenden Modification eine empirische Einzigkeit. Der Begriff als solcher hingegen ist zwar ein eigenthümlicher, in seiner Bestimmtheit von allen andern unterschiedener, aber ein zugleich allgemeiner.

Es ergeben sich mithin drei Gegensätze: 1) der nothwendigen Ordnung der Begriffe im System und des chaotischen Durcheinander in der Erscheinung; 2) der Gleichheit jedes Begriffs mit sich und der Oscillation der sich unaufhörlich verändernden Erscheinung; 3) der ideellen Einzigkeit jedes Begriffs in der systematischen Totalität und der empirischen Einzigkeit jeder Erscheinung.

Da nun aber die an sich ihrem Begriff nach verschiedenen Existenzen sich im Raum und der Zeit nicht ausweichen können, so müssen sie mit einander in Wechselwirkung treten und sich gegenseitig modificiren. Es entsteht ein Localsystem. Das Chaos systematisirt sich. — Zweitens summirt die Realität die Schwankungen, welche sie successiv durchläuft und erhält sich also gerade durch sie in der Vollständigkeit des Begriffs. Es entsteht die Compensation. — Drittens ist zwar jede Erscheinung ganz unmittelbar eine empirisch einzige, aber die Erscheinungen

selbst heben sich zu Erscheinungen auf, die eine reelle Einheit ihrer Verschiedenheiten ausmachen. Es entsteht eine auch empirische Centralisation.

I.

Das Chaos der Erscheinung und das Localsystem.

Im wissenschaftlichen Begriff der Idee als System steht jedes Moment der Totalität mit allen übrigen in einem nothwendigen Zusammenhang, denn die Idee ist nicht blos collective, sondern sie ist wesentlich organisirende Einheit aller. Jeder Begriff hat seinen ihm in der Einheit des Ganzen zukommenden Ort und ist eben so durch alle übrigen Momente des Systems bedingt, als er seinerseits sie bedingt. In der Erscheinung finden wir nun zwar, was ihre Genesis anbetrifft, im Allgemeinen eine Reproduction der Folge, in welcher die Momente des Systems sich in der Wissenschaft aus einander entwickeln. Hiervon ist öfter die Rede gewesen. Allein in der Aeußerlichkeit der Existenz wird ein Zusammen der verschiedensten Erscheinungen möglich, in welchem sich unmittelbar berührt, was dem Begriff nach im System weit auseinander liegt. Diese Regellosigkeit, die als solche auf keinen einfachen Begriff des Systems zurückgeführt werden kann, nennen wir Chaos. Wir wollen damit weder den gährungsvollen Zustand einer erst werdenden, primitiven Welt, noch die Anarchie bezeichnen, welche durch revolutionaire Gewaltsamkeit eine schon geordnete Welt in den Zustand der Zerstörung wirft. Wir verstehen hier nur dasjenige begrifflose und zufällige Durcheinander darunter, welches sich, im Gegensatz zur systematischen Ordnung, durch die Freiheit der Erscheinung nothwendig immer und überall von Neuem erzeugen muß. Es ist unmöglich, daß die Existenzen sich auch äußerlich genau in derselben systematischen Folge darstellen können, in welcher die Wissenschaft sie auseinander ableitet. In unserem empirischen Denken durchkreuzen sich die mannigfaltigsten Gedankenreihen. Ein Säugethier birgt parasitische Thiere in sich, die im System der Zoologie tief unter ihm stehen. Wasser bildet sich in einem sandigen Boden eine Laufrinne. Fichten sprossen an seinem Ufer auf. Ameisen bauen

ſich im Fichtenwalde ihre Hügel. Eidechſen ſchlüpfen unter dem Moos der Bäume umher. Im Syſtem der Wiſſenſchaft liegt der Begriff des Waſſers weit von dem des Kieſels ab, der in ſeiner Zertrümmerung zum Sande wird. Der Begriff der Fichte liegt wiederum viele tauſende von Stadien vom Begriff des Kieſels ab. Nicht weniger der der Ameiſe von dem der Fichte. Aber ein ſo vollendetes Inſect die Ameiſe iſt, wie weit iſt der Weg der Natur noch von ihr bis zur Eidechſe! Waſſer, Fichte, Ameiſe, Eidechſe, durch zahlloſe Zwiſchenglieder als Begriffe im Syſtem von einander getrennt, finden ſich hier als ein Zuſammen, in welchem die Wiſſenſchaft aus dem Waſſer nicht die Fichte, aus der Fichte nicht die Ameiſe, aus der Ameiſe nicht die Eidechſe als eine nothwendige Conſequenz ableiten kann. Und doch erkennt man bald, daß ſie untereinander in Wechſelwirkung ſtehen und keineswegs ein todtes Aggregat ausmachen. Dieſe Einheit ihrer Wechſelbeſtimmung, welches ihre ſyſtematiſche Entfernung aufhebt, nennen wir Localſyſtem.

Im Syſtem der Wiſſenſchaft als einer Totalität von Begriffen reſultirt immer ein Begriff aus dem nächſtvorigen eben ſo, als er ſeinerſeits in der dialektiſchen Continuität die Grundlage des nächſtfolgenden wird. Das Allgemeine wird zum Beſondern und das Beſondere wieder zu einem Allgemeinen. In der Welt der Erſcheinungen hingegen entſpringt die Exiſtenz des Einzelnen in einer relativ zufälligen Weiſe, weil ſie ſich die Bedingungen vorausſetzen muß, ohne welche ſie ſich nicht entwickeln kann. Es würde ganz falſch ſein, ſich vorzuſtellen, daß realiter aus dem vollkommenſten Mineral die niedrigſte Pflanze, aus der vollkommenſten Pflanze das niedrigſte Thier, aus dem vollkommenſten Familienſtaat der niedrigſte Ständeſtaat (aus China etwa Indien) u. ſ. w. hervorgehen müßte. Hier iſt immer ein Hiatus. Die beſtimmte Realität entſpringt immer nur aus ihrem eigenen Begriffe als eine generatio originaria, ſobald alle Bedingungen vorhanden ſind, die ihr Begriff ſich als nothwendige äußere Vermittelung vorausſetzt. Sie iſt inſofern dem Zufall preisgegeben, ob die Umſtände ihr die Entfaltung und weiter die Erhaltung möglich machen. Sie können ihr eben ſowohl den Untergang bereiten. Es wird ein Ei be-

fruchtet. Es entwickelt sich ein Embryo, allein er kann, wenn er selbstständig geworden, schon wieder absterben, bei den Säugern z. B. durch den Tod des Mutterthiers. Die Idee versucht, unbekümmert um dies Schicksal, immer und überall, wo sie die adäquate Empfänglichkeit fördert, ihren Begriff zu realisiren.

Erhält sich nun eine Existenz, indem sie auf günstige Bedingungen trifft, so muß sie unausbleiblich schon durch ihr bloßes Dasein nach allen Seiten hin wirken. Sie wird einerseits von der Eigenthümlichkeit aller der Existenzen beschränkt, in deren Mitte sie auftritt, aber nicht weniger beschränkt sie anderseits die Entwicklung derselben durch ihre Eigenthümlichkeit. Es wird ihr im großen Kampf des Daseins Concurrenz gemacht, wie sie selber allem andern Dasein Concurrenz macht und zwar mechanisch im äußern Druck, dynamisch in der Wechselwirkung der specifischen Kraft, teleologisch in der Unterordnung als Mittel für ihre Zwecke. Aus diesen Processen resultirt eine gewisse Einheit, die, was in ihren Bereich fällt, mit ihrer Infection positiv oder negativ modificirt. Innerhalb dieses Vereins der Wechselwirkung von an sich völlig verschiedenen Existenzen muß sich eine Individualisirung ergeben, die auf kein einzelnes Element des Ganzen zurückgeführt werden kann, sondern das gemeinsame Product der an sich chaotischen Vielheit ist. Diese Zusammenstimmung nennen wir Localsystem, weil der Raum die äußere Grundlage für das Zusammen abgibt. Wir sprechen weiter von Localnatur, Localfarben, Localtönen, Localformen, Localphysiognomien, Localgeist, Localansichten, Localmeinungen u. s. w., um die Eigenthümlichkeit zu charakterisiren, welche den Gegenständen nicht nach ihrem allgemeinen Wesen, sondern nach der besondern an sich zufälligen Modification anhaftet, die aus der unvermeidlichen Wechselwirkung aller entspringt und ihren Sondertypus einem jeden einzelnen Dasein in diesem Kreise aufprägt. Alle zusammen bringen ihn gleichzeitig hervor. Als der genius loci durchdringt er das Werden aller einzelnen Dinge mit seiner Specification und drückt ihnen den Localstempel auf, der sie sofort charakteristisch von andern Individuen derselben Gattung an andern Orten und in andern Zeiten unterscheidet. Dies ist die Methode, durch welche die Idee eine eigenthümliche Harmonie hervorbringt,

die den Reichthum ihrer Gestalten in's Unendliche hin vermannigfaltigt. Alles Einzelne hat im Localsyſtem mit ſeiner Form, Stellung, Wirkſamkeit, Bedeutung, eine abſonderliche Eigenheit an ſich, in der es mit allen übrigen zuſammenſtimmt. Der abſtracte Ort iſt es nicht, der dieſe Individualiſirung erzeugt, ſondern die Wechſelwirkung aller in ihm verſammelten Mächte iſt es, die ſich zu einer ſolchen Eigenart modificiren. Eine Flora am Ufer des Meeres wird als eine Küſtenflora immer und überall einen andern Charakter haben, als eine binnenländiſche Flora. Eben ſo werden Küſtenvölker einen andern Habitus und andere Sitten zeigen, als Bergvölker, auch wenn ſie zu derſelben Race gehören. Alle in der tropiſchen Zone wohnenden Völker zeigen eben ſowohl eine gewiſſe Uebereinſtimmung, als alle arktiſchen Polarvölker, wie verſchieden ſie auch in ihrer Abſtammung ſeien. Barth auf ſeinen Reiſen in Afrika fing ſchon an, ein Beduine zu werden. Ein gutes Zelt, ein ſchönes Pferd und eine freie Landſchaft vor dem Auge galt ihm, wie er öfter ſchreibt, als das Herrlichſte, was er ſich wünſchen mochte. Lachſe mit Waſſer zu begießen, ſie darin einfrieren zu laſſen, ſolche umeiſ'te Lachſe als Schlittenkufen zu benutzen, in ihnen aber auch gelegentlich die Reiſekoſt zu finden, iſt in Sibirien und an der Hudſonsbai eine naheliegende Manipulation, aber ſie paßt nur in ein arktiſches Localſyſtem. Hier iſt ſie harmoniſch. Wenn man ſich auf den nördlichen Boulevards von Paris vor ein Kaffeehaus ſetzt und den Strom von Omnibus, Miethwagen aller Art, Prunkcaroſſen, Luſtwagen, das Gewühl von Menſchen aller Nationen, Stände, Altersſtufen, Lebensarten, Trachten in buntem Gemiſch bei ſich vorüberrauſchen ſieht, ſo wird man ſich geſtehen müſſen, daß dies ein wahres Chaos von Erſcheinungen ſei, deren jede, ſobald man ſie für ſich iſolirte, in ganz verſchiedene Sphären hinüberführen würde; zugleich aber wird man gewahr werden, wie ſich aus dieſem Chaos eine eigenthümliche ſociale Atmoſphäre erzeugt, die nur hier ein ſonſt nirgendwo vorhandenes Localſyſtem bildet.

Da nun aber der Zeit nach die Exiſtenzen ſich ändern können, ſo erſcheint das Localſyſtem auch chronologiſch als eine Epoche, innerhalb welcher eine gewiſſe Eigenheit der Geſammtrichtung alle Einzelexiſtenzen durchdringt. Die Geologie ſtellt

uns von den verschiedenen Epochen unserer Erde solche Bilder dar, in denen wir die Bodengestaltung und den Temperaturgrad mit entsprechenden organischen Productionen zu harmonischen Kreisen sich abschließen sehen. Die Culturgeschichte zeigt uns ebenfalls solche typische Formationen, welche die verschiedensten Productionen einer Epoche mit ihrem Styl beherrschen, so daß wir die Alexandrinische, Hadrianische, Karolingische Epoche u. s. w. in der Bauart, Kleidung, Sprache sofort unterscheiden. Vergleichen wir einzelne Menschen aus solchen Epochen, so entdecken wir bei aller Verschiedenheit in ihren Schicksalen und Werken bald den gemeinschaftlichen Familienzug. Vischer hat diese Art der temporären Harmonisirung vortrefflich in seiner Aesthetik da beschrieben, wo er eine Geschichte der Phantasie zu zeichnen versucht hat. Unsere Zeit hat überhaupt viel Sinn für solche Studien, die ihre Genealogie von Karl Ritters Geographie her datiren und bei dem großen Publicum durch Kohl und Riehl populär geworden sind. Wie versteht Riehl z. B. die Einheit von Natur und Geschichte in dem Bilde einer Stadt, wie Augsburg, zu schildern! Wie vortrefflich hat er die Pfalz und die Pfälzer charakterisirt! Wie greift da Alles in einander, uns gleichsam in die Physiologie eines localen Organismus blicken zu lassen! Nur durch solche Studien ist es möglich geworden, Werke zu schaffen, wie Julius Braun's Geschichte der Kunst, in dem Entwicklungsgang durch alle Völker der alten Welt hindurch auf dem Boden der Ortskunde nachgewiesen. Man lese darin Bd. I., 1856, S. 377 ff. die Schilderung Jerusalems und staune über die Macht und Zähigkeit eines Localsystems. Die Dichter unserer Epoche haben sich diesen Fortschritt nicht entgehen lassen und haben es gelernt, uns die Individualität von Salons, Gefängnissen, Kneipen, Verbrecherhöhlen, Modemagazinen, Casernen, Schlössern, Hütten, Fabriken, Klöstern, Gerichtshöfen u. s. w. mit den treffendsten Localfarben zu malen, insbesondere Balzac und Voz.

In der Einheit des Localsystems liegt eine Beschränkung, welche dem Einzelnen, was sich darin befindet, einen Halt gibt. Es kann so sehr mit derselben verwachsen, daß es, ihr entnommen, unter andern Bedingungen oft dem Untergange verfällt

oder doch nur künstlich seine Fortdauer zu erfristen vermag, wie tropische Pflanzen in unsern Gewächshäusern, tropische Thiere in unsern zoologischen Gärten. So können Menschen mit ihrer Heimath, ihrer Familie, ihren Freunden, ihren zur Gewohnheit gewordenen Arbeiten derartig verschmelzen, daß sie, einem solchen Localsystem entrissen und in die Mitte eines andern versetzt, alle Energie verlieren, melancholisch werden, in Thatlosigkeit versinken. Sie wissen selbst nicht, woran es liegt. Alles mißräth ihnen. Sie können mit den Menschen, welche sie finden, keine Verbindungen schließen; ihr Urtheil wird unsicher; ihre Berechnungen werden falsch und sie täuschen oft die glänzenden Erwartungen, die man von ihnen hegte und deretwegen man sie einem Kreise entnahm, in welchem sie sich auszeichneten. Das Umgekehrte ist natürlich glücklicherweise auch möglich. Es kann eine Existenz auch in den rechten Wirkungskreis versetzt werden, wo sie dasjenige Localsystem findet, welches ihr erst ganz zu sein erlaubt, was sie zu werden vermag. So können Menschen auch aus einer Epoche in eine andere noch zeitlich hinüberdauern, die vielleicht das Resultat ihres eigenen Strebens und Wirkens ist, das sie selber jedoch nicht mehr verstehen. Sie können sich in die neue Epoche nicht mehr einleben. Sie fühlen sich den neuen Tendenzen, Sitten und Charakteren gegenüber fremd und einsam. Sie können nicht über die Epoche hinaus, in welcher sie sich eine ihnen homogene Welt schufen und begreifen nicht, daß die neue Zeit das nothwendige Product der ältern sein soll. Sie haben nicht die Kraft, sich, wie der schlangenhäutige Göthe, weiter zu bilden und mit dem Fortschritt der Zeit selbst fortzuschreiten. Sie verkennen daher die neue Zeit und halten sich selbst für verkannt.

II.

Die Oscillation der Erscheinung und die Compensation.

Im Localsystem empfangen die Begriffe eine Realität, die auf eigenthümliche Weise durch einen individuellen Typus harmonisirt wird. Die Gestalten und Processe der Natur, die Charaktere

und Handlungen der Menſchen werden durch eine ihnen übermächtige Conſpiration aller Thatſachen temperirt, die aus dem chaotiſchen Durcheinander der Exiſtenzen ein Syſtem der Wirklichkeit erzeugt, deſſen an ſich unſichtbare Herrſchaft in allen Erſcheinungen dieſes Raums und dieſer Zeit fühlbar wird. Mitten in der Zufälligkeit, in welcher äußerlich die Realität eines Begriffs der eines andern begegnet, entdeckt ſich, daß ſie einer Zuſammenwirkung fähig ſind, wie der Sand zwar keine Fichten hervorbringt, die Fichte aber doch gerade im ſandigen Boden gedeihet oder wie der Nil zwar keine Ackerbauer hervorbringt, aber doch durch die Fruchtbarkeit ſeiner Ueberſchwemmungen zum Ackerbau anlockt. Die Begriffe in dem Syſtem der Wiſſenſchaft hängen logiſch mit einander zuſammen, aber als erſcheinende Realität entwickeln ſie in der Zufälligkeit ihres Durcheinander auch einen reellen Zuſammenhang durch die Nothwendigkeit ihrer Wechſelwirkung. Der Begriff als ſolcher bleibt ſich immer gleich. Die Wiſſenſchaft kann von demſelben Gegenſtand als einem conſtitutiven Momente der Idee nicht verſchiedene Begriffe haben. Die Realität hingegen iſt als Erſcheinung eine immer werdende, im Werden ſich verändernde, in der Veränderung ſchwankende, indem, unter der Gunſt oder Ungunſt der zufälligen Umſtände, bald dieſe bald jene ihrer Seiten poſitiv oder negativ hervortritt. Dieſe Oscillation aber bringt eine Ausgleichung hervor, durch welche es der Idee gelingt, in der durchſchnittlichen Summirung der Veränderungen dennoch die Gleichheit des Begriffs zu behaupten.

Daß ein Begriff als ein integrirendes Moment der Idee ſchlechthin ſich ſelbſt gleich ſein müſſe, liegt im Begriff der Idee als des abſoluten, ewigen Seins, deſſen Nothwendigkeit ſich nicht verändern kann. Ein Quadrat iſt immer und überall eine Figur von vier gleichen Seiten, die vier rechte Winkel einſchließen. Ein Thier iſt immer und überall ein ſich ſelbſt geſtaltender, ſich ſelbſt erhaltender und ſein Leben fühlender Organismus, auf dem Sirius ſo gut, als auf der Erde, auf der Erde ſo gut in ihrer vorweltlichen, als in ihrer jetzigen Periode. Ein Staat iſt immer und überall ein ethiſches Gemeinweſen mit einer feſten als Geſetz geltenden Ordnung, die ſich in einem ſouverainen Willen zu-

ſammenfaßt, mag er wo und wann immer, mag er in monarchiſcher, oligarchiſcher oder demokratiſcher Form exiſtiren. Die Realität eines Begriffs hat ihn ſelbſt zum Inhalt, denn ſonſt wäre ſie keine Realität. Auch die ſchlechte Realität muß noch den Begriff enthalten, widrigenfalls ſie nichts wäre. Ein Quadrat kann ſchlecht gezeichnet oder als Grenze einer Fläche ſchlecht geſchnitten und wird dann kein vollkommnes Quadrat ſein; einem Thier können einzelne Glieder fehlen; unter den Geſetzen eines Staates können ſich auch unvernünftige, widerſittliche befinden u. ſ. w., ſo wird dadurch die Subſtanz des Begriffs in ihnen noch nicht vernichtet. Da die Realität als Exiſtenz eine werdende iſt, ſo kann ſie ſich dem Zuſammenhang mit allem übrigen coexiſtirenden Daſein nicht entziehen und muß in Folge deſſen der Ungleichheit in ihrem eigenen Daſein verfallen. Es machen ſich hierbei alle Beſtimmungen geltend, die wir bei dem Begriff der Qualität, Quantität und Modalität kennen gelernt haben und deshalb hier nicht wiederholen wollen. Wir haben dort den Zuſammenhang der Qualität und Quantität erkannt und werden daher einſehen, daß die quantitative Veränderung eine Grenze hat, mit welcher auch die Qualität afficirt wird. Die quantitative Oscillation als ſolche iſt eine nur formale Veränderung, ſie iſt noch keine Alteration. Ob eine Realität größer oder kleiner ſei, ändert noch nicht ihre Qualität, bis mit dem Maximum oder Minimum eine auch über ſie entſcheidende Grenze eintritt. Ein Fluß ſchwillt an, ſinkt ab, ein Baum trägt einmal mehr, einmal weniger Früchte; ein Thier wird bald fetter, bald magerer; ein Staat hat bald mehr bald weniger Einnahme; der Schlaf dauert länger oder kürzer u. ſ. w. Eine ſolche Ungleichheit hebt noch nicht die Realität auf, denn dies würde erſt geſchehen, wenn ſie ſich, ſei es im Durchgang durch das Minimum oder Maximum, ſchlechthin auflöſ'te, ſtatt des wenn auch nur kurzen Schlafs Schlafloſigkeit, ſtatt der wenn auch nur geringen Einnahme des Staats Einnahmeloſigkeit, alſo Staatsbankerutt u. ſ. w. einträte.

Die quantitative Ungleichheit innerhalb des Minimums und Maximums ändert alſo noch nicht die weſentliche Gleichheit des Begriffs mit ſich in der Realität. In dem Werden der Erſchei-

nung liegt aber auch ein inneres Verhältniß des Begriffs zu seiner Realität, sofern sie ihn auf eine mehr oder weniger adäquate Weise zur Darstellung bringen kann. Nicht von derjenigen Differenz sprechen wir hier, die in der Verwirklichung eines Begriffs in verschiedenen Subjecten desselben stattfinden kann, sondern von derjenigen, die in das nämliche Subject fällt, das, mit seinem Begriff verglichen, in seiner Realität sich ihm bald mehr nähert, bald sich von ihm entfernt, das eine Mal also vollkommener, das andere Mal unvollkommener ist. Es kann eine Ungleichheit progressiver und regressiver Bildungen mit einander wechseln. Es kann unter gewissen Bedingungen im Subject die Realität seines Begriffs bis zur idealischen Vollendung sich verwirklichen und unter andern bis zur gänzlichen Verkümmerung und Entstaltung herunterſinken.

Hegel hat in dieser Beziehung von einer Ohnmacht der Natur gesprochen, „die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.“ Hierüber ist dann wieder so viel geredet und seine eigentliche Ansicht endlich so in's Abgeschmackte verzerrt worden, daß hier wohl der Ort ist, seine eigenen Worte anzuführen und sie durch die aus ihnen folgende Consequenz für die Ohnmacht des Geistes im Verhältniß zur Natur weiter zu erläutern. Hegel sagt in der Anmerkung zu §. 250 seiner Encyklopädie: „Man hat den unendlichen Reichthum und die Manigfaltigkeit der Formen und ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur und als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. — Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und, wie es genannt worden, construiren, deduciren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particulärste hinein verfolgen,

aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen laſſen. Die Spuren dieſer Fortleitung und innern Zuſammenhangs werden den Betrachter oft überraſchen, aber demjenigen insbeſondere überraſchend oder vielmehr unglaublich ſcheinen, der in der Natur- wie in der Menſchengeſchichte nur Zufälliges zu ſehen gewohnt iſt. Aber man hat darüber mißtrauiſch zu ſein, daß ſolche Spur nicht für Totalität der Beſtimmung der Gebilde genommen werde, was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht. — In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Fällen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Claſſen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermiſcht allenthalben die weſentlichen Grenzen durch mittlere und ſchlechte Gebilde, welche immer Inſtanzen gegen jede feſte Unterſcheidung abgeben, ſelbſt innerhalb beſtimmter Gattungen (z. B. des Menſchen) durch Mißgeburten, die man einerſeits dieſer Gattung zuzählen muß, denen anderſeits aber Beſtimmungen fehlen, welche als weſentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzuſehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, ſchlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein feſter Typus vorausgeſetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden könnte, denn dieſe eben gibt auch jene ſogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mittelding u. ſ. w. an die Hand: er ſetzte vielmehr die Selbſtſtändigkeit und Würde der Begriffsbeſtimmung voraus.“ Hegels Meinung geht alſo dahin, daß in der Natur die Gebilde derſelben einerſeits durch die Nothwendigkeit des Begriffs beſtimmt werden, daß anderſeits aber, weil in der Sphäre der Natur die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit ihr Recht hat, die Verwirklichung des Begriffs in dem Zuſammentreffen mit andern unmittelbaren Objecten als ihr völlig gleichgültigen gehemmt und zu ihr an ſich fremdartigen Vermiſchungen und Verbildungen herunter gezogen werden kann. Er hat die Schwierigkeit bemerklich machen wollen, vom nur empiriſchen Standpunct aus zu richtigen Claſſificationen zu gelangen. Seine Anführung der Mißgeburten läßt darüber nicht zweifelhaft. Keineswegs aber hat er der Natur überhaupt die Macht abſprechen wollen, ihren Begriff zu realiſiren. Er hat nur die in dem Weſen der

Natur selbst liegende nothwendige Schranke hervorheben wollen, die Intention, welche sie hat, in dem Element des zufälligen Durcheinanders consequent durchzuführen. Dies ist doch etwas ganz Anderes, als Hegel die Albernheit unterzuschieben, daß die Natur überhaupt ihren Begriff zu realisiren unvermögend sei.

Hegel spricht an dieser Stelle gar nicht vom Geiste. Unstreitig hat er von demselben die Meinung gehabt, daß er die Macht sei, seinen Begriff in seiner Realisirung festhalten zu können. Der Geist kann in seinem Denken und Wollen sich gleich bleiben. Sofern er aber Zwecke hat, die er durch die Vermittelung der Natur realisiren muß, fällt er ebenfalls allen Hemmnissen anheim, welche der Natur für ihre eigene Gestaltung aus ihrer Aeußerlichkeit und Zufälligkeit entspringen. Er wird daher ihr gegenüber unter gewissen Bedingungen ohnmächtig und kann zwar innerlich seinen Willen festhalten, äußerlich aber ihm keine objective Realität geben. Ein Admiral kann den trefflichsten Plan zu einer Schlacht entwerfen; wenn aber plötzlich mitten in ihr der Wind umspringt und dadurch alle Beziehungen sich ändern, so kann er diesen Plan nicht durchführen. Der Wind liegt jenseits seiner Macht. Die Natur zwingt ihn, seinen Plan zu ändern. So kann ein Mensch wachen wollen, die Natur ihn aber zum Schlafen zwingen. Es sind Menschen vor Erschöpfung mitten unter den heftigsten Schmerzen auf der Folter plötzlich in Schlaf versunken. Doch abgesehen von dieser Grenze der Macht des Geistes im Verhältniß zur Natur bringt er so gut als die Natur in den verschiedenen Gebieten seines Thuns Mittelgebilde, Mischformen, Mißgeburten hervor und Hegel selber hat zuweilen in seinen Schriften solche geistige Halbheiten treffend geschildert, namentlich jene Vermischungen von Poesie und Philosophie, die in der Schellingschen Periode häufig waren und aus einer Ohnmacht entsprangen, den Forderungen der Phantasie poetisch oder denen des Begriffs philosophisch zu genügen, obwohl die Schwäche ihrer Verfasser sich einredete, etwas hervorgebracht zu haben, das mehr als Poesie, mehr als Philosophie sei, während sie nur die eine durch die andere verdorben hatten.

Die Ungleichheit der Realität im Werden muß positiv als die Ausgleichung genommen werden, durch welche es der Existenz

eines Weſens gelingt, ſucceſſiv ſeine verſchiedenen Möglichkeiten in's Spiel zu ſetzen, ſofern das Zurücktreten der Realiſirung der einen das Hervortreten der einer andern vermittelt. Die wechſelnden Einſeitigkeiten ſummiren ſich und erhalten, indem ſie einander ergänzen, die Gleichheit des Begriffs in der Realität. Dies iſt der Begriff der Compenſation. Bleibt man nun bei dem einen Moment ſtehen, ſo ſcheint jedes für ſich einen negativen Charakter zu entwickeln, während in der Totalität das eine immer wieder zum andern hinüberführt, wie die Ebbe die Fluth, die Fluth die Ebbe, wie das Wachen den Schlaf, der Schlaf das Wachen, wie der Frieden den Krieg, der Krieg den Frieden, Gewalt die Liſt, Liſt die Gewalt, wie die Production die Conſumtion, die Conſumtion die Production u. ſ. w. aus ſich hervorgehen läßt. Sofern nun hierin auch der Uebergang des Einen in die Entgegenſetzung und die Cauſalität als Action und Reaction in der Reciprocität enthalten ſind, iſt dieſer Begriff ſchon in der Metaphyſik betrachtet worden. Hier aber kommt es darauf an, die Compenſation als die Thätigkeit zu erkennen, durch welche die Idee ſich auch in der Realität als Begriff erhält. Die Oscillation iſt durch die Freiheit der Erſcheinung als eine unvermeidliche Möglichkeit geſetzt. Sie muß daher nicht blos von der einen, ſondern auch von der andern Seite her gefaßt werden und zwar nicht blos ſo, daß wir es ſind, die in der Auffaſſung von der einen Seite zur andern als der Kehrſeite übergehen, ſondern ſo, daß die eine Seite durch ihren eigenen Inhalt die ihr entgegengeſetzte an ſich hat, indem beide zuſammen erſt die ganze Wahrheit ſind, wenn auch in Raum und Zeit die eine vor der andern, die andre nach der andern, mit beſonderm Nachdruck hervortreten kann. Jede Exiſtenz hat, wie man ſagt, ihre Licht- und Schattenſeite; jede iſt eines status exaltationis et exinanitionis fähig. Im Begriff des Localſyſtems haben wir geſehen, daß keine Exiſtenz ſich der Wechſelwirkung mit allem übrigen Daſein entziehen kann. Jede wirkt, was ſie iſt. Sie iſt aber nur das, was ihren Begriff ausmacht. Er iſt in der empiriſchen Aeußerlichkeit die wahrhafte Realität. Dadurch nun, daß die Verwirklichung der verſchiedenen Möglichkeiten einer Exiſtenz wechſelt, gelangt ſie als Totalität

zur Realität. Sie können nicht alle zugleich in gleicher Energie als Urſache erſcheinen, wenn ſie auch alle ununterbrochen an ſich thätig ſind und ſolidariſch mit einander zuſammenhängen, wie im lebendigen Organismus Aſſimilation und Secretion unaufhörlich productiv ſind, wenn auch relativ jede von ihnen in beſondern Functionen und Productionen für ſich zur Erſcheinung gelangt. Unmittelbar iſt alle Thätigkeit nur, was ſie wirkt. Sie wirkt nur, wie wir zuvor ſagten, was ſie iſt. Jede That gilt daher unmittelbar auch nur als das, was ſie iſt; die gute als gute, die böſe als böſe. Aber im Guten liegt die affirmative Kraft der Freiheit, die gar nicht anders als affirmativ und befreiend wirken kann; im Böſen liegt die negative Kraft der Unfreiheit, die wiederum nicht anders als negativ und lähmend zu wirken vermag. Weil nun aber nach Außen hin das Gute unmittelbar mit äußerlichem Schmerz und Ungemach, das Böſe unmittelbar mit äußerlicher Luſt und Behaglichkeit verknüpft ſein kann, ſo iſt hier der Urſprung eines falſchen Peſſimismus und Optimismus, welche nämlich den geiſtigen Inhalt der That überſehen und den Maaßſtab eines gemeinen, materiellen Eudämonismus daran legen. Niemand hat die Sophiſtik, die hier zum Vorurtheil geworden iſt und in der ſogar die Kantſche Philoſophie noch befangen war, einfacher und klarer aufgedeckt, als der Amerikaniſche Philoſoph Emerſon in einer tiefſinnigen Abhandlung über die Vergeltung, in welcher er unter Anderm (Emerſon's Verſuche, aus dem Engliſchen von Fabricius, Hannover 1858, S. 71 ff.) von einer Predigt, die er in einer Kirche hörte, ſagt: „Der Prediger, ein Mann, der ſeiner orthodoxen Grundſätze wegen die allgemeine Anerkennung beſaß, entfaltete in der gewöhnlichen Weiſe die Lehre vom jüngſten Gericht. Er nahm an, daß das Gericht nicht in dieſer Welt vollzogen würde, daß die Böſen den Sieg davon trügen und die Guten unterliegen müßten, und kam dann aus Vernunftgründen und aus der Schrift endlich zu der Behauptung hin, daß für beide Theile eine Vergeltung im künftigen Leben ſtattfinden werde. Kein Anſtoß wurde von der Verſammlung an dieſer Lehre genommen. So weit ich bemerken konnte, trennten ſich Alle, als es zu Ende war, ohne weitere Bemerkungen über

die Predigt. — Und was war nun eigentlich der Sinn von dem Ganzen? Was meinte der Prediger damit, daß er sagte, die Guten müßten in diesem Leben unterliegen und elend sein? Meinte er vielleicht damit, daß Häuser, Land, Aemter, Wein, Pferde, Kleider und Luxus den Nichtswürdigen zufiele und daß eine Vergeltung für die Guten hiernach stattfinden würde, indem man ihnen die gleichen Gratificationen nur zu einer andern Zeit gäbe — Bankactien und Dublonen, Wildpret und Champagner? Dies muß die beabsichtigte Vergeltung sein. Was sonst? Sollten sie die Freiheit haben, zu loben und zu preisen, die Menschen zu lieben und ihnen zu dienen? Nun, das können sie ja jetzt schon thun. Die gesetzmäßige Folgerung, die sich hieraus ziehen ließe, wäre die: Wir werden dort eine *eben so gute Zeit* haben, wie die Sünder jetzt. — Oder, um es auf die äußerste Spitze zu treiben: Ihr sündigt nun; wir werden nach und nach sündigen; *wir würden jetzt sündigen, wenn wir könnten*; aber da es uns nicht gelingt, so erwarten wir morgen Ersatz dafür."

Um daher den Begriff der Compensation richtig zu fassen, muß man die verschiedenen Sphären der Idee unterscheiden, sonst läuft man Gefahr, Compensationen suchen zu wollen, wo sie unmöglich sind.

In der logischen Idee kann und muß der Begriff der Schwankung der Realität des Begriffs in seiner Erscheinung, so wie die dadurch bewirkte Selbsterhaltung seiner wesentlichen Gleichheit mit sich begriffen werden, allein sonst kann in ihr weder von einem Oscilliren, noch von einem Compensiren der Begriffe die Rede sein.

In der Natur hingegen ist die Oscillation und Compensation völlig zu Hause, weil sie im Raum und in der Zeit sich auswirken muß. Alle mechanische Bewegung gleicht sich durch Schwankung aus, so daß innerhalb eines gewissen Verlaufs die Realität dem Begriff immer wieder adäquat ist. Der Mond hat Librationen, d. h. Schwankungen in seiner Bewegung um die Erde; aber sie summiren sich zu immer gleichförmiger Bewegung. Die Erde hat eine Nutation ihrer Achse, die innerhalb achtzehn Jahre sich immer zu dem gleichen Resultate herstellt. Die Planeten

compenſiren die Ausſchwankungen ihrer Perturbationen u. ſ. w. — Alle elementariſchen Proceſſe gleichen ſich beſtändig aus. Momentan oder local gehen ſie in entſchiedene Einſeitigkeit über, aber das Geſammtreſultat bleibt ſich immer gleich. Hier z. B. wird Sauerſtoff, dort Stickſtoff, dort Kohlenſäure producirt, allein die atmoſphäriſche Luft hat immer dieſelben Procente dieſer Stoffe. In ihrer Miſchung gleicht ſich die Exhalation der Vulcane, die Verdunſtung mephitiſcher Moräſte, die Ausathmung der Pflanzen und Thiere, immer wieder aus; allein ohne die relative Einſeitigkeit der Localatmoſphären würde ſie der Nahrung entbehren. So bleibt das Waſſer der Erde ſich in der Oscillation zwiſchen Verdunſtung und Niederſchlag immer gleich; beide compenſiren ſich gegenſeitig. — In der organiſchen Natur betrifft die Oscillation zunächſt den organiſchen Typus ſelbſt, deſſen Form das einſeitige Hervortreten eines Theils nur durch das entſprechende Zurücktreten eines andern ermöglichen kann, was man das Geſetz des Balancirens der Organe genannt hat. Göthe beſchreibt es, S. W. 55, S. 205 in der Kürze ſo: „Wenn wir die Theile genau kennen und betrachten, ſo werden wir finden, daß die Mannigfaltigkeit der Geſtalt daher entſpringt, daß dieſem oder jenem Theil ein Uebergewicht über die andern zugeſtanden iſt. So ſind z. B. Hals und Extremitäten auf Koſten des Körpers bei der Giraffe begünſtigt, dahingegen beim Maulwurf das Umgekehrte ſtatt findet. Bei dieſer Betrachtung tritt uns nun gleich das Geſetz entgegen: daß keinem Theil etwas zugelegt werden könne, ohne daß einem andern dagegen etwas abgezogen werde und umgekehrt. Hier ſind die Schranken der thieriſchen Natur, in welchen ſich die bildende Kraft auf die wunderbarſte und beinahe auf die willkürlichſte Weiſe zu bewegen ſcheint, ohne daß ſie im Mindeſten fähig wäre, den Kreis zu durchbrechen oder ihn zu überſpringen. Der Bildungstrieb iſt hier in einem zwar beſchränkten, aber doch wohl eingerichteten Reiche zum Beherrſcher geſetzt. Die Rubriken ſeines Etats, in welche ſein Aufwand zu vertheilen iſt, ſind ihm vorgeſchrieben; was er auf jedes wenden will, ſteht ihm, bis auf einen gewiſſen Grad, frei. Will er der einen mehr zuwenden, ſo iſt er nicht ganz gehindert, allein er iſt genöthigt, an einer andern ſogleich etwas fehlen zu laſſen;

und so kann die Natur sich niemals verschulden oder wohl gar bankerutt werden.“ Je nach dem Elemente, in welchem ein Thier leben soll, muß seine Gestalt in eine entsprechende Einseitigkeit übergehen. Dies ist die Oekonomie der Natur in Betreff der Architektur des organischen Typus. Sie übt aber noch eine andere für die Erhaltung der Gattungen und Arten der Pflanzen und Thiere, theils in ihrem Verhältniß zur unorganischen Natur, theils in ihrem Verhältniß unter einander. Die Willkür des Menschen greift hier allerdings sehr bedeutend in die Erscheinung der Natur, weil sie die Culturpflanzen und Culturthiere begünstigt und der wilden Natur den Krieg bis zur Ausrottung erklärt. So werden z. B. in Südafrika die Löwen, Hyänen, Elephanten, Antilopen, Giraffen, Flußpferde, bald eben so selten werden, als in Europa Bären und Wölfe. Die Englischen Jagdfanatiker gefallen sich im massenhaften zwecklosen Hinmorden des Wildes. Es ist ein modisches Dandyheroenthum, dessen traurige Folgen Livingstone bitter beklagt. Abgesehen also von solchen Eingriffen des Menschen regulirt die Natur durch die Schwankungen in der Fruchtbarkeit der Gattungen und Arten, so wie durch die localen und temporären Zerstörungen, mit welcher eine Art im Dasein einer andern aufräumt, die beständige Ausgleichung derselben. Ueberschwemmungen, Erdbeben, Wald- und Steppenbrände, Heuschreckenheere, Wanderungen von Mäusen, wilden Tauben, Termiten, jahrweise Uebervermehrung von Pflanzen, Insecten, Würmern, epidemischen Krankheiten, gefolgt von üppig wuchernder Zeugungslust u. s. w. vermögen die Gleichheit der Natur in der Realität ihres Begriffs nicht aufzuheben.

In der Sphäre des Geistes verschwindet der Begriff der Oscillation und Compensation in dem Maaße, als er sich aus der Einheit und Gemeinschaft mit der Natur entfernt. Es ist nicht wahr, daß der tiefste Schmerz durch die höchste Wonne und umgekehrt compensirt werden müsse. Es gibt Schmerzen, in deren unendlichem Wehe schlechterdings nichts liegt, was man Ersatz für sie nennen könnte. Eben so gibt es reine durch kein Gegentheil bedingte Freuden des Geistes. So weit er durch seine Individualität an die Natur gebunden ist, unterliegt er auch dem Naturgesetz. Sobald er aber sich in die in-

commenſurable Tiefe der Freiheit an und für ſich verſenkt, erhebt er ſich über alle empiriſche Ausgleichung. Von Seiten der natürlichen Individualität iſt es die Race, das Geſchlecht, das Temperament, die Altersſtufe, die Anlage, welche ihre Einſeitigkeiten nicht blos in der Wechſelwirkung mit einander, ſondern auch an ſich ſelbſt durch die poſitiven Factoren ausgleichen, die in ihnen den negativen gegenüberſtehen. Dieſelben Beſtimmungen, die als Beſchränkungen und Nachtheile erſcheinen, compenſiren ſich durch entgegengeſetzte Vortheile. Die Betrachtungen, die vom eudämoniſtiſchen Geſichtspunct über dergleichen angeſtellt zu werden pflegen, namentlich über die Verſchiedenheit des Geſchlechts und der Altersſtufen, endigen gewöhnlich mit dem Zugeſtändniß, daß die Nachtheile und Vortheile ſich im Grunde die Wage hielten. Auf dem praktiſchen Gebiete wird die Einheit des Ganzen die reale Entwicklung der Momente in einem Herausſchwanken des einen vor dem andern erſcheinen laſſen und ſich gerade durch ſolchen Wechſel als Totalität erhalten. In jedem politiſchen Leben muß ſich z. B. ein demokratiſches, ariſtokratiſches und monarchiſches Element bilden, aber die politiſche Wirklichkeit wird ſich in Schwankungen bewegen, welche bald das eine bald das andere Element in den Vordergrund ſtellen und ſich ſchließlich compenſiren. Indem ſie mit ihrer Oscillation einander ergänzen, wird die Realität des Begriffs des Staates lebendig erhalten. Bilden ſich verſchiedene Staaten zu einem Staatenſyſtem aus, ſo hat jeder einzelne in ihm eine für das Ganze nothwendige Function zu verrichten. Auf der Wechſelwirkung dieſer Functionen beruht, was die diplomatiſche Sprache das politiſche Gleichgewicht der Staaten nennt. Da in den Staaten die Geſchichte der Menſchheit an ihrem Fortſchritt arbeitet, ſo iſt es unmöglich, daß es ein blos mechaniſches ſein könne. Das Feſthalten der mechaniſchen, äußern Gleichgewichtigkeit iſt nur die rohe Form, hinter welcher ſich die höhere Idee der Freiheit und Gerechtigkeit verbirgt. Aber wie ſehr auch die einzelnen Staaten darauf bedacht ſeien, den von ihnen garantirten Zuſtand aller als einen unveränderlichen zu fixiren, ſo iſt dies doch unmöglich, denn es ſteht nicht in ihrer Macht, die Geſchichte zum Stillſtehen zu zwingen. Es wird daher das Gleichgewicht von Zeit zu Zeit geſtört wer-

den. Entzweiungen werden hervorbrechen. Die beschworenen Verträge werden im Drang der Umstände gebrochen werden und man wird, hat man sich müde gekämpft, ein anderes Gleichgewicht festsetzen. Allein selbst während der ruhigen Perioden werden wir sehen, wie abwechselnd ein Staat vor den andern eine hegemonische Bedeutung gewinnt, sofern die Bewegung des Ganzen gerade in ihm durch die Eigenthümlichkeit seiner Lage und Function sich concentrirt. Es wird jedoch die Hegemonie als Oscillation von einem Staat zu einem andern übergehen, je nachdem das continentale oder maritime, das industrielle oder mercantile, das ästhetische oder religiöse, das sociale oder militärische Interesse des Ganzen ihm gerade die Initiative zu übernehmen zuertheilt. Durch solchen Wechsel erzeugt sich die Ausgleichung aller mit allen und damit eine allmälige Annäherung aller in ihrer äußern Verschiedenheit zur innern Einheit. Ohne daß sie es wissen und wollen, müssen sie, selbst in ihren Kriegen, der Idee des Staates ihren Tribut zahlen. — In einer vorzüglich belehrenden Weise hat die moderne Wissenschaft der Nationalökonomie das Gesetz der Compensation aufgedeckt, wie es in der Oscillation des Capitals und der Arbeit, der Production und Consumtion, des Angebots und der Nachfrage, hervortritt. Die Schwankungen gleichen sich, wenn auch zuweilen durch heftige Krisen, wieder aus. Roscher (die Grundzüge der Nationalökonomie, zweite Aufl. 1857, S. 188) sagt z. B. vom Gleichgewicht des Preises geradezu: „Güter von gleichen Productionskosten haben regelmäßig gleichen Tauschwerth. Jede Abweichung von diesem Niveau setzt alsbald Kräfte in Bewegung, welche das Niveau wiederherzustellen suchen. Gerade wie auch das Meer nach seinem Niveau strebt, ungeachtet aller Berge und Abgründe, welche der Wind und die Wogen darauf hervorbringen." Die Statistik hat sich bei uns aus der Wirthschaftslehre als eine eigenthümliche Wissenschaft hervorgebildet, durch die Verzeichnung und Vergleichung der Erscheinungen aus dem scheinbar chaotischen Durcheinander und Schwanken derselben doch die Gesetzmäßigkeit des gesammten Verlaufs herauszurechnen. Fallati in seinem trefflichen Werk über Begriff und Methode der Statistik hat die collective Einheit der Summe, die disjunctive des Verhältnisses,

die durchschnittliche des Quer- und Höhendurchschnittes der Erscheinungen unterschieden, um die cyklische Ausgleichung nachzuweisen, die sich in den relativen Details der Schwankungen vollzieht. Diese Gesetzmäßigkeit führt zuletzt auf die Idee zurück. Man betrachte z. B. das Repertorium eines Theaters innerhalb eines gewissen Zeitabschnittes, so wird man leicht erkennen, wie Oper und recitirendes Drama, und in beiden das tragische und komische Element sich oscillirend compensiren. Die Menschen wollen weinen und lachen. Sie wollen sich sammeln und sich zerstreuen. Tragödie und Komödie sind dem Drama gleich nothwendig und beide Richtungen desselben haben wieder ein Verhältniß zu den correlaten Stimmungen des menschlichen Gemüths, welche den einen bewegen, das Trauerspiel, den andern, das Lustspiel zu besuchen.

In der höchsten Region des Geistes aber hebt sich der Begriff der Oscillation und Compensation auf, sofern die That sich auf sich selbst zurückbezieht. Nicht die Gerechtigkeit wollen wir leugnen. Wir stimmen vielmehr aus innigster Ueberzeugung Allem bei, was Emerson a. a. O. über die „Vergeltung" und über „geistige Gesetze" gesagt hat. Wir müßten ihn abschreiben, wollten wir specieller auf dies Thema von der Nemesis eingehen. Wir wollen uns nur gegen diejenige Lehre von der Compensation verwahren, welche sie zu einem Rechenexempel des Materialismus verkehrt und für die Thaten des Geistes nicht eine geistige, sondern eine sinnliche Compensation als Correlat erwartet. Gegen sie hat sich auch Emerson erklärt. Viele Menschen machen sich unglücklich, weil sie Wirkungen von Ursachen erwarten, die nicht nothwendig aus ihnen entspringen müssen, wenngleich sie aus ihnen unter gewissen Umständen entspringen können. Das Glück ist nur eben so möglich, als das Unglück und der Begriff des einen so relativ, als der des andern. Die Menschen sollten den Göttern oft für das, was sie Unglück nennen und was es auch, von Außen angesehen, wirklich ist, auf Knieen danken, weil ihnen damit ein sonst für sie nicht mögliches Heil gegeben wird und so manches Glück, geschenkten Reichthum, ein schönes Weib, hohe Ehrenstellen, sollten sie in Trauerkleidern empfangen, weil sich für sie eine Kette von Unheil daraus ent-

wickeln wird. Das absolut Geistige im sittlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und religiösen Verhalten ist, wie wir oben sagten, incommensurabel und daher über den empirischen Pragmatismus erhaben. Es verhält sich zunächst nur zu sich selbst. Nach Außen hin ist es allen Verwicklungen preisgegeben, welche durch den Zufall und die Willkür möglich werden. Nicht nach dem äußern Geschick, nicht nach dem materiellen Erfolg dürfen wir andere Menschen beurtheilen. Eine edle That, die äußerlich mißlingt, bleibt edel. Jemand sieht ein Kind in's Wasser stürzen. Er springt, von edlem Gefühl ergriffen, nach, es zu retten und geht, bei diesem Versuch, selbst unter. Die Möglichkeit dieses Untergangs mußte er sich vor seinem Sprung zugestehen. Gerade, weil er sein Leben dieser Gefahr aussetzte, ist seine That eine edle zu nennen. Sie ist ihm nicht geglückt. Er hat nicht nur das Kind nicht gerettet, er ist selbst umgekommen. Dies scheint der gemeinen Reflexion ungerecht. Wo ist hier die Compensation? Einen Schritt weiter und sie sucht im Leben des Menschen nach einer That, derentwegen er den Tod in solcher Weise verdient habe. Diese rohe Art, den Begriff der Compensation anzuwenden, finden wir schlechthin verwerflich. Christus hat diese falsche Combination mit Entschiedenheit nach beiden Seiten hin abgewiesen. Er hat abgelehnt, einen Zusammenhang der besondern sündigen Verschuldung und des Todes zu suchen, als der Einsturz des Thurmes zu Siloam viele Menschen erschlagen und als Pilatus gelegentlich viele hatte niederhauen lassen. Eben so hat er es aber auch als ein Verdienst abgewiesen, von Abraham abzustammen. Er hat dies Glück für den Einzelnen auf den Zufall der Zeugung zurückgeführt. Die Idee der Gerechtigkeit ist eine zu wichtige, als daß die Menschen sich bei der Vorstellung einer erst jenseitigen Ausgleichung beruhigen sollten. Sie suchen daher unwillkürlich nach den Spuren derselben im geschichtlichen Hergange, allein hier eben ist es, wo eine Grenze eintritt, so nothwendig auch die äußere Vermittelung des Geschehens sein wird. Hier gibt es Verhältnisse und Zustände, für welche schlechterdings eine Compensation undenkbar ist. Wenn dem edlen Albrecht Dürer ein böses Weib das Leben vergällte, so war es freilich seine Schuld, daß er sie geheirathet

hatte; soll man nun in diesem jahrelangen Leiden die Compensation für seine Schuld sehen, oder soll man nach einem Vortheil suchen, der ihm als Compensation aus solchem Unglück entsprungen wäre? Wenn dem edlen Garve ein schmerzhafter Krebs das Gesicht zerfraß, soll man die Würde, mit welcher er dies grauenhafte Elend ertrug, die Compensation desselben nennen? Welche Compensation läge in der Verrücktheit, welche durch eine Hirnkrankheit herbeigeführt wird? Wenn einem trägen und dummen Menschen von einem unbekannten Vetter in Indien oder Californien eine Million zufällt, soll man darin eine Compensation seiner Trägheit und Dummheit erblicken, welche die Gerechtigkeit für ihn aufgespart hatte?

Schon anderwärts 1847 in Noacks Jahrbüchern für speculative Philosophie, in einer Abhandlung: Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik II., 5, S. 1000 ff., ist von uns darauf hingewiesen, daß die Vorstellung einer auch empirischen Gerechtigkeit in keiner Nation sich stärker, als in der französischen, durchgebildet und daß diese Richtung nach einer gleichsam mathematischen Anschauung der Compensation sich bei ihr auf die Leibnitzsche Philosophie gestützt hat. Leibnitzens Theorie einer prästabilirten Harmonie muß dazu führen, alles, was wir Uebel und Unglück nennen, in Wohl und Glück aufzulösen. Die Lehre von der Theodicee ist ein stehendes vorgeschriebenes Capitel in den Handbüchern der Philosophie geworden, welche die Regierung für den Gebrauch des öffentlichen Unterrichts concessionirt. Der Leibnitzsche Optimismus ist dadurch in alle Lehranstalten des Staats und dadurch allmälig weiter in das allgemeine Bewußtsein des Volks gedrungen. Von der kirchlichen Seite her haben die Jesuiten zur optimistischen Auffassung durch die Lehre beigetragen, daß der Zweck das Mittel heilige, denn hierin liegt, daß das, was objectiv als ein Böses gilt, subjectiv durch meine Gesinnung transsubstantiirt werde. Ich thue zwar, was die Ethik böse nennt, aber ich thue es mit einer Intention, die ihm seine Qualität nimmt. Ich lüge z. B. aber aus Menschenliebe u. s. w. Diese Lüge, von der Moral als böse verurtheilt, verwandelt sich also durch meinen Zweck, Jemandem damit zu helfen, in eine gute Handlung, welche dieselbe Moral

anerkennen muß. Das Böse verliert hiermit seine Häßlichkeit. Es wird ein Mittel für das Gute und unter Umständen ein sehr reizendes Mittel. Dieser Jesuitismus ist in allen Schichten der französischen Gesellschaft einheimisch geworden und verträgt sich vortrefflich mit dem Leibnitzschen Optimismus, daß alles Ueble nur ein Schein, eine Vermittelung des Guten, also an sich in der absoluten Weltordnung ein Gutes sei. Diderot hat ein Drama geschrieben, dem er in seiner vollständigen Ausführung den Titel gegeben hat: est-il bon, est-il méchant? Dies ist die rechte Bezeichnung der zweideutigen Bonhommie, die aus solchen Doctrinen entspringt. In jenem Drama lügt sich der Held aus reinem Mitleid für eine arme Schiffscapitainswittwe zum Ehebrecher, um seinen Freund, den Minister, zu einer Pension für sie und ihre Kinder zu bewegen. Die Frau hat ihm zwar Vollmacht gegeben, für sie zu thun, was er in ihrem Interesse für gut fände, allein sie weiß nichts von der Fiction ihres Patrons. Der Minister aber spricht mit ihr unter dieser Voraussetzung, woraus denn peinlich komische Scenen entstehen.

Das Dogma von der Ausgleichung als Vermittelung einer empirischen Harmonie ist in Frankreich philosophisch von H. Azaïs, der 1845 starb, in einer Reihe von Schriften durchgeführt, von denen hier nur diejenige erwähnt werden soll, welche populär geworden ist: des compensations dans les destinées humaines. cinquième édition. Paris 1846. Dies Buch besteht aus zwei Abtheilungen. Die erste trägt die Theorie vor. Das Princip derselben ist sehr vag. Er nennt es die Expansion. Jedes Wesen strebt sich zu expandiren und bewirkt dadurch die Reaction der übrigen. „La réaction, à laquelle ils la soumettent, est toujours égale à l'action, qu'elle a produite (sc. l'énergie). C'est ainsi, que s'établit invariablement, dans l'existence de chaque être, la loi des compensations. — C'en est donc fait: tout s'explique, et l'harmonie des globes, et la réciprocité de tous les actes physiques, physiologiques, politiques, et le balancement des destinées humaines, et la variété infinie des existences particulières, et la stabilité de l'ordre universel: équilibre constamment invariable dans un mouvement constamment varié, telle est la définition de l'univers.“ Die Aus-

führung dieſes abſtracten Princips der Expanſion in den Begriffen des Unglücks, der Compenſationen der Ehe, der Vaterſchaft, der individuellen Organiſation, des Umgangs, des Vermögens, des Aufenthalts in der Stadt oder auf dem Lande, der verſchiedenen Stände, Beſchäftigungen und Altersſtufen, iſt viel beſſer. Aber noch viel intereſſanter iſt die zweite Abtheilung, welche Anwendungen dieſer Principien in der Form eines Novellencyklus enthält. Sie erzählt nämlich die Geſchichte von ſieben Menſchen, die ſich nach und nach auf einem Landgut zuſammenfinden, wobei ſich denn ergibt, daß die Geſchichte jedes einzelnen ſehr unerwartet mit der aller übrigen ſo verflochten iſt, daß jede Perſon, auch wenn ſie anfänglich widerſtrebt, zuletzt in den Oscillationen ihres Lebens die Compenſation eines gerechten Schickſals anzuerkennen genöthigt iſt. Da dieſe Geſchichten wahren Begebenheiten vor, während und nach den Stürmen der Revolution nacherzählt ſind, ſo haben ſie in Frankreich viel zu einer höhern Beruhigung der Gemüther gewirkt.

Die Franzoſen haben von dieſem empiriſchen Geſichtspunct aus viel beobachtet und reflectirt. Eines der merkwürdigſten Bücher, welche dieſen Optimismus in tauſendfacher Strahlenbrechung darſtellen, iſt: les petites joies de la vie humaine par Jules Viard. 1858. Collection Hetzel, première série. Nur ein Franzoſe, nur ein Pariſer, konnte dies ſcherzhaft-ernſthafte Buch ſchreiben, welches mit einer beſtaunenswerthen Weltkenntniß das Geheimniß der Lebenskunſt des Egoismus offenbart, aus Allem, auch dem Widerwärtigen, aus der Krankheit ſogar, die petites félicités herauszuziehen und ſich mit der Unerſchöpflichkeit des petit bonheur gegen die Schläge des grand malheur eine comfortable Compenſation zu bereiten. Was aber hier mit graziös frivolem Witz in einer komiſch doctrinären Form vorgetragen iſt, das tönt uns aus zahlloſen Sprichwörtern des Franzöſiſchen Volks entgegen und erhält ihm jene perſönliche Elaſticität, die ſeine Lebemänner, ſeine viveurs, zu ſo alten Tagen kommen läßt.

Das Syſtem der Dinge, in welchem der Einzelne lebt, enthält in allen ſeinen Wandlungen ſo viel Vortheile als Nachtheile, denn es iſt, was auch ſein beſonderer Inhalt ſein möge, als Erſcheinung endlich. Wie der Einzelne es findet, iſt nicht ſeine

Schuld. Allein von dem ersten Athemzuge an, den er dazu thut, wird er der Mitschuldige. Es kommt nun darauf an, wie er sich zu dem, was er findet, verhält, welchen Beitrag er zum Guten oder Bösen, zum Fortschritt oder Rückschritt, gibt. Dies ist sein Verdienst oder seine Verschuldung. Auch er ist ein Factor des Ganzen. Gehört Jemand zu einer Familie, Gemeinde, zu einem Stande, einer Corporation, Association, zu einem Volk, einer Race, so darf er sich nicht wundern, das allgemeine Schicksal derselben auch als das seinige zu erfahren. Wie sollte er zu einem Privilegium gelangen, eine Ausnahme des Schicksals Aller zu sein? Niemand darf sich also wegen solcher Mitleidenschaft als über eine Ungerechtigkeit beklagen. Wer in der Mitte von Vulcanen lebt, würde sich lächerlich machen, wenn er sich über die Erdbeben beschweren wollte, die den Boden unter seinen Füßen wanken lassen. Wer in einer Lotterie spielt, darf nicht erwarten, das große Loos zu gewinnen und sich über eine Ungerechtigkeit des Schicksals beklagen, wenn ein Anderer es gewinnt, denn die Möglichkeit war für diesen an sich nicht im Geringsten größer, als für ihn. Da nun die Idee das allein wahre Sein ist, so folgt, daß Alles, was sich zu ihrem Begriff negativ verhält, keinen Bestand zu haben vermag. Es muß zweifellos eben sowohl untergehen, als umgekehrt das Aechte sich bestätigen muß. Hierzu wird schon im Moment des ursprünglichen Geschehens der Grund gelegt, allein zur Entwicklung nach ihrer Vollständigkeit kann, wie wir in dem Begriffe der Causalität gesehen haben, der Zeitverlauf und die Seitenverbreitung nothwendig sein. Die erstere Nothwendigkeit kennen die Menschen auch sehr wohl. Sie warten in zweifelhaften Fällen, wie sie sich ausdrücken, das Urtheil der Zeit ab. Nemo ante mortem beatus, ist eine der ältesten Wahrheiten, welche der praktische Verstand entdeckte. Erst durch den Zeitverlauf kann der absolute Werth einer Sache, frei von allen ephemeren Blendungen, unbeirrt durch künstliche Perspectiven, losgerissen von allen localen und temporären Nebenbeziehungen, auf seine wahre Schätzung gebracht werden. Wie die Sache in der Jetztwelt ein Product der Vermittelung der gesammten Vorwelt ist, so gehört sie von nun an der gesammten Nachwelt an, welche sie entweder in das

Grab des Vergeſſens wirft oder ihrer immer von Neuem ſich zu erinnern nicht müde wird und, die relative Bedingtheit der Sache zwar nicht verkennend, doch in dem Erkennen aller ihrer Schönheiten und Tugenden immer mehr wächſt und darob immer tiefer von Bewunderung und Ehrfurcht durchdrungen wird. Dieſe Nachwirkung auf die Nachwelt muß alſo zum Schickſal der Sache hinzugerechnet werden, wenn man die ganze Gerechtigkeit deſſelben erfaſſen will. Auf die Tüchtigkeit der Sache kommt es an, denn dadurch, daß ein Subject es auf das Berühmtwerden anlegt oder, bei der Schwäche ſeines Werks, ſich mit dem Nachruhm tröſtet, läßt ſich die hiſtoriſche Unſterblichkeit nicht beſtimmen. Falconet, der Bildhauer, behauptete, nur für den Ruhm der Gegenwart empfänglich und gegen den Nachruhm gleichgültig zu ſein. Diderot in ſeinen mit glühendem Enthuſiasmus geſchriebenen Briefen vertheidigte den Idealismus des Nachruhms, ſofern er die That, das Werk, von Geſchlecht zu Geſchlecht im Andenken, im Wiedergenuß, ſich verjüngen läßt. Der Dichter der Nibelungen hatte gewiß auch ſchon in ſeiner Gegenwart Bewunderer. Das beweiſen die verhältnißmäßig vielen Handſchriften, die wir von ſeinem Gedicht noch beſitzen. Er konnte aber nicht ahnen, zu ſolchem Ruhm zu gelangen, als ihm durch die Wiſſenſchaft nun für immer geſichert iſt, nachdem ſein Werk Jahrhunderte im Staub der Bibliotheken vergeſſen gemodert hatte. Sein Name iſt unbekannt. Nichts deſto weniger iſt dieſer Ruhm zur Sache hinzuzurechnen. Der Zeitverlauf iſt für die Eitelkeit freilich eine harte Bedingung, denn ſie möchte die Ruhmeskränze, die ihr nach ihrer Meinung gebühren, ſogleich friſch an die heiße Stirn drücken, welche Freude, wie ſich von ſelbſt verſteht, jedem Strebenden von Herzen zu gönnen. Der Zeitverlauf iſt nothwendig, damit eine That, ein Werk, ſich nach ſeiner Nichtigkeit oder nach ſeiner Ewigkeit ſelbſt richte. Das Verbrechen, welches der Böſe vollbringt, iſt nur erſt der Anfang einer nothwendigen Schlußfolge, die ſich unwiderruflich an dieſe erſte Prämiſſe knüpft. Nun folgen die Beſtrebungen, es zu verbergen, es auf Andere zu wälzen; nun folgen die Angſt, entdeckt zu werden, die Scham und Reue, es gethan zu haben, der Wunſch, es ungeſchehen machen zu können; Jahre vergehen; ſchon ſcheint es vergeſſen; fern ab

liegt das Land, wo es begangen; verſchwunden ſcheinen von der Bühne des Lebens die Menſchen, die zunächſt davon berührt wurden; ſiehe da, eines Tages, unerwartet, wird der Verbrecher an Spuren entdeckt, die er, ihm unbewußt, mit ſich ſchleppte, und nun erſt ſchließt ſich die Handlung mit der auch äußerlichen Strafe. Menſchen, an dieſer euch wohl bekannten Geſchichte alles Verbrechens ermuthigt euch, das Gute zu thun, denn gerade eben ſo muß daſſelbe ſeine Segnungen ausbreiten und ſeine Frucht wird euch freundlich entgegenreifen, wo ihr es auch nicht erwartet, wie Chriſtus ſagt: was ihr dem Geringſten Gutes gethan, habt ihr mir gethan! Oder richtiger, weder iſt die Oscillation, noch die Compenſation äußerlich auf gewiſſe hervorſtechende Puncte zu beſchränken, ſondern ſie iſt in dem ganzen Verlauf einer Handlung, wozu auch ihre Folgen gehören, als eine ununterbrochen arbeitende Dialektik thätig.

Sodann kann für die Realiſirung der Compenſation die Seitenverbreitung nothwendig ſein. Wir verſtanden darunter diejenige Form der Cauſalität, in welcher die Urſache nicht direct ſondern indirect ſich als Wirkung zum Vorſchein bringt, indem ſie ſich nach den Seiten hin ausbreitet und erſt durch mannigfache Zwiſchenglieder auf das verurſachende Subject zurückkommt. Dies kann, möglicher Weiſe, hierüber in Unbewußtſein bleiben. Es kann wenigſtens oft lange Zeit der Einſicht entbehren, welche Bedeutung gewiſſe Ereigniſſe, Perſonen, Berührungen Veränderungen, für ſein Schickſal haben. Es kann ſchon mitten in den Wirkungen ſeines Thuns leben, bevor ihm klar wird, daß es ſelbſt ſie hervorgebracht hat und daß es in ihnen, als der Compenſation ſeines Handelns, ſich ſelbſt zu genießen bekommt. Es kann daher ſein Geſchick relativ ein geheimnißvolles nennen, ſo lange ſich ihm die Vermittelungen verdecken, die zwiſchen ſeinem urſprünglichen Handeln und deſſen ſpätern Folgen liegen. In dieſer Gedankenreihe findet ſich der Grund, aus welchem heraus ganze Nationen, wie die Inder, an eine Wanderung der Seele glauben, auf deren verſchiedenen Stadien ſie immer von Neuem die Fehle der frühern Perioden abbüßt, wenngleich ſie ſich dieſer Fehle nicht mehr erinnert.

Aus dem Zeitverlauf wie aus der Seitenverbreitung entwickelt ſich nun die Summe der Compenſationen als das Schickſal. Die Idee in der Einheit und Nothwendigkeit ihres Syſtems iſt ohne Schickſal, denn ſie iſt ſchlechthin unendlich. Ein Schickſal vermag nur zu haben, was eine endliche Seite an ſich hat, durch welche es in ſeinem Thun und Leiden auf eine beſtimmte Sphäre eingegrenzt wird. Das Schickſal kommt eben ſowohl von Außen, als von Innen. Es iſt das Product ſowohl der Paſſivität als der Activität. Wenn wir das Schickſal als ein Verhängniß nehmen, dem man ſich zu unterwerfen habe, ſo betrachten wir nur die paſſive Seite der Einwirkung von Außen. Umgekehrt, wenn wir behaupten, daß Alles ſein Schickſal ſich ſelbſt bereite, ſo betrachten wir nur die active Seite der Thätigkeit des Einzelnen. Das Schickſal aber iſt beides in Einem. Von der Natur erkennen wir an, daß in ihr überall Action mit Reaction identiſch, die Ausgleichung daher unvermeidlich ſei. Von dem Geiſt haben wir oft die Meinung, daß in ſeiner Geſchichte die Ausgleichung eine unvollkommene ſei. Dies iſt ſehr natürlich, da wir nicht im Stande ſind, die Wirklichkeit nach allen ihren Zuſammenhängen zu durchſchauen. Wir ſollten daher beſcheidener ſein und eingeſtehen, daß die Wirklichkeit vielleicht eine vollkommene Gerechtigkeit enthalte, daß unſer Urtheil aber, wo es ſich um empiriſche Thatſachen handelt, ein unvollkommenes ſein müſſe. Jede That iſt unmittelbar, was ſie iſt; die geſchickte die geſchickte, die ungeſchickte die ungeſchickte, die gute die gute und die böſe die böſe. In dieſer ihrer Qualität wirkt jede mit unaufhaltſamer Nothwendigkeit. Ob ſie den, der ſie vollbringt, glücklich oder unglücklich macht, iſt relativ. Glück und Unglück ſind, wie wir oben ſahen, dialektiſch und es kommt außerdem auf den Maaßſtab an, den man anlegt. Geld und Gut erwerben und ein ſinnliches Behagen genießen, iſt auch in einem despotiſch regierten Staate möglich. Menſchen, die nichts weiter wollen, können alſo in ihm glücklich ſein. Wer aber ſein Glück in die Freiheit ſetzt, wird ſich, auch bei noch ſo confortabelm Leben, in ihm unglücklich fühlen. Das abſolute Glück iſt nur das Gute, das abſolute Unglück das Böſe. Die Menſchen wiſſen dies auch ſehr wohl und wenn von der Herrlichkeit die Rede geweſen iſt,

in welcher ein Tyrann lebe, hören wir sie bald von der traurigen Lage sprechen, worin er sich befinde, den Dolch der Verschwörung nach seinem Busen gezückt zu sehen, das Gift der Rache in seiner Speise zu finden, den Verräther in seinem Vertrauten zu fürchten und im Schlafe den Mord, der ihn bedrohet, zu träumen. Das sind die Compensationen, welche den Glanz seiner Krone wieder aufwiegen und Platon hat uns weitläufig das Elend des Tyrannen geschildert. Oft aber vermissen wir die Gerechtigkeit im Schicksal der Menschen. Wir nennen es unbillig, hart, ungerecht, grausam, weil wir den Widerspruch zwischen dem innern Werth, den etwas an und für sich hat, und zwischen seiner äußern Situation zu erkennen glauben. Armuth, Krankheit, Noth, Verleumdung, tückische Verfolgung, Verrath von Freunden und Geliebten, unberechtigte Einkerkerung und Tödtung, scheinen uns solche Formen der Mißgunst, mit denen das Schicksal den Einzelnen mißhandeln könne. Die Möglichkeit eines solchen Unglücks ist vollkommen zuzugeben. Die Geschichte wimmelt von solchen traurigen Thatsachen. Allein hier eben ist es, wo wir in der Beurtheilung des Factischen falsche Schlüsse machen, indem wir vergessen, daß der Geist in seiner Freiheit an und für sich über das Aequivalent einer äußern Ausgleichung in der Form empirischen Wohlseins hinaus ist. Daß ein Galilei eingekerkert wurde, war die negative Anerkennung der unendlichen Wichtigkeit seiner Entdeckungen. Daß ein Giordano Bruno von der Inquisition zu Rom verbrannt wurde, war eine negative Verherrlichung der Philosophie. Die Philosophen selber waren in sich über den Mangel der positiven äußern Compensation während ihres Lebens erhaben, weil sie in der Gegenwart der absoluten Idee lebten, wie Bruno sang:

Die Liebe lehrt das Wahre mich erkennen,
Erschließt des Lichtes und des Dunkels Thor,
Dringt durch die Augen zu der Seele vor,
Und läßt das Herz in ew'ger Gluth entbrennen.

Was Hölle, Erd', Himmel hegt, weiß sie zu nennen,
Sie lebt und wächst und führt im bunten Chor
Die Bilder alles Seins zum Tag empor,
Daß wir den gegenwärt'gen Gott bekennen.

Emerſon a. a. O. nimmt, als ſich ihm gegen Ende ſeiner Unterſuchung die Nothwendigkeit aufdringt, die mathematiſche Quantität der Compenſation für den Geiſt fallen zu laſſen, eine merkwürdige Wendung, indem er S. 91 ſich ſo ausdrückt: „Es liegt eine tiefere Wahrheit in der Seele, als die der Vergeltung, nämlich ihre eigene Natur. Die Seele iſt nicht Vergeltung, ſondern Leben. Die Seele iſt. Unter den Wogen der Verhältniſſe, deren Ebbe und Fluth vollkommen im Gleichgewicht ſind, liegt der urſprüngliche Abgrund des wirklichen Seins. Exiſtenz oder Gott iſt nicht eine Proportion oder ein Theil, ſondern das Ganze.“ Das Schickſal iſt alſo das unvermeidliche Reſultat des Kampfs der Exiſtenzen in der Aeußerlichkeit des Daſeins, in welcher Zufall und Willkür nothwendige Elemente ſind, aus denen die in's Unendliche hin mannigfaltigſten Kreuzungen und Verwicklungen entſtehen können. Wie wunderlich ſie aber ſich verketten mögen, ſo können ſie doch weder die allgemeinen Geſetze der Natur und des Geiſtes, noch das Weſen der einzelnen Individualität verändern. Sie ſind es, welche die eigentliche Macht des Schickſals bilden. Viele Menſchen, wenn ſie durch Reflexion ſich mit ihrem Schickſal unzufrieden machen, ſtellen ſich vor, ſie würden, könnten ſie noch einmal von Vorn anfangen, ſich ganz anders, klüger, vorſichtiger u. ſ. w. benehmen. Zuweilen wird ihnen die Möglichkeit eines Neubeginns vergönnt. Sie ſchließen eine neue Ehe; ſie ergreifen einen andern Beruf; ſie ſammeln einen Kreis neuer Bekannten um ſich; ſie ziehen in eine andere Stadt; ſie wandern nach einem andern Welttheil aus. Doch bald erzeugen ſich, mutatis mutandis, unter den andern Bedingungen zu ihrer eigenen Verwunderung doch wieder dieſelben Verhältniſſe. Der Proceß ihres Daſeins verläuft ſich bald wieder in der nämlichen Oscillation. Woher kommt dies Kehrwieder? Weil auch in der neuen Umgebung die Geſetze der Welt keine andern, als in der frühern ſind, und weil ihre natürliche Individualität mit ihrem Temperament, ihren Anlagen und Neigungen dieſelbe bleiben muß. Aus dieſen Factoren entſpringt die ſie ſelbſt überraſchende Wiederholung der analogen Conſtruction ihres Schickſals, deſſen Plan in ihrer abſtracten Vorſtellung ein ganz anderer war; in ihrer abſtracten Vorſtellung, in der ſie nämlich von der ewigen Gleich-

heit der Gesetze der Welt und von der Unveränderlichkeit ihrer Individualität abstrahirten, denn man kann wohl sein Verhältniß zu den Gesetzen und seinen Charakter ändern, aber weder jene, noch seine Individualität vernichten. Wenn wir von dem Leben mancher Menschen sehr genau, wohl gar durch sie selbst, unterrichtet sind, so endigen wir unser Nachdenken über ihre Biographie oft mit der Erkenntniß, daß in ihren Ereignissen ein constanter Zug sich manifestirt, der eigentlich ihr Schicksal ausmacht. Die besondere Umgebung, in welcher sich derselbe entfaltet, ist das untergeordnete Moment dabei; die allgemeinen Gesetze der Welt, der physischen wie der ethischen, und die Eigenheit des Naturells, sind das entscheidende Moment. Mäßigkeit oder Völlerei haben naturnothwendig überall dieselben Folgen. Eben so Sparsamkeit oder Verschwendung, offenes oder intriguirendes Handeln, Sanftmüthigkeit oder Heftigkeit, Flüchtigkeit oder Gründlichkeit u. s. w. Wie oft hat Casanova das Theater seines Lebens gewechselt und wie gleichmäßig wiederholt sich in Venedig, Paris, Madrid, London u. s. w. sein Charlatanismus, Geld zu verdienen, richtiger zu erbeuten, seine Kunst, galante Abenteuer anzuspinnen, der Uebergang aus ihnen zu Collisionen mit Nebenbuhlern, weiterhin mit der Polizei und schließlich, nach einem Duell, seine Flucht nach einem andern Ort. Dieser Cyklus war gleichsam das System seines Lebens. Umgekehrt sehen wir einen Franklin als Buchdrucker in England, als Bürger der Vereinigten Staaten, als Gesandten derselben in Paris, als Gelehrten in der Akademie, immer das nämliche edle Streben für die theoretische Aufklärung und praktische Befreiung der Menschheit mit den nämlichen soliden Erfolgen entfalten. Die Freiheit und damit die Schuld des Einzelnen für das, was er thut, wird damit nicht aufgehoben, daß er so und nicht anders handelt. Es ist aber auch zu beachten, daß man die Ursachen im Geschehen auseinanderhält. Phidias z. B. starb im Kerker zu Athen, nicht aber weil er in seiner Künstlergröße verkannt worden wäre, sondern weil er zur Partei des Perikles gehörte.

In der Art und Weise, wie die Compensation sich vollzieht, können Wendepunete eintreten, die wir in der neueren Zeit

uns gewöhnt haben, als die Ironie des Schicksals zu betrachten. Wir verstehen darunter das Umschlagen eines Geschehens in den Gegensatz und zwar so, daß sie die Ungleichheit, die zwischen der Realität und dem Begriff der Idee durch das Handeln eingetreten ist, in einer für den Handelnden unerwarteten, seiner Meinung geradezu widersprechenden Form aufhebt, die von mancherlei interessanten Nebenumständen begleitet sein kann, welche der Geschichte jene Poesie der Tragik oder Komik verleihen, die ein Carlyle so treffend zu schildern verstanden hat. Die Kraft der Idee läßt keinen Widerspruch gegen ihren Begriff ohne Widerspruch. Alle Geschichte ist ernst. Allem Geschehen geht das Schicksal als die Nemesis nach, welche das Geheime sich zu offenbaren zwingt und alle Hybris durch den eignen Zusammenhang der Realität in den Staub wirft. Die übermüthigen Freier auf Ithaka ahnten nicht, wie bald jener Bettler, den sie in seinem eigenen Palast beschimpften, als König Odysseus Gericht über sie halten würde. Louis Philipp ahnte nicht, als er Paris mit einem Festungsgürtel umzog, daß er in einem Miethcabriolet aus Paris flüchten und, den Regenschirm unter dem Arm, auf den Stufen des Obelisk von Luxor da, wo Ludwig XVI. guillotinirt worden, die Urkunde seiner Abdankung unterschreiben würde. Im südlichen Frankreich erschoß Jemand den Mann einer Frau, um sie heirathen zu können. Er schleuderte das Pistol, wie er glaubte, in den Fluß. Dies sprechendste Zeugniß seiner That war verschwunden. Aber in der Aufregung, in welche der Mord ihn versetzte, hatte er das Pistol zu weit geworfen. Es war am jenseitigen Ufer niedergefallen, wo eine Wäscherin es fand. Dies Pistol, womit er gemordet hatte, verurtheilte ihn zum Tode u. s. w. Die poesiereichste Geschichte, die Griechische, hatte auch die sinnreiche Sage, daß Phidias oder Diodotos das Bild der Nemesis im Rhamnusischen Tempel unweit Marathon aus einem Parischen Marmorblocke gefertigt habe, den die Perser mitgebracht hatten, ein Denkmal ihres, wie sie wähnten, unfehlbaren Sieges über die Griechen zu errichten. Die Nemesis ist das Glück oder Unglück, das aus unserm Handeln ohne unsere Absicht als eine nothwendige Folge überrascht. Sie ist die unfehlbare, wenn oft auch zögernde Ausgleichung, die uns sogar den Pfennig, den

wir leichtsinnig verausgabten, gelegentlich schmerzlich vermissen läßt. Jede Scene hat ihre Gegenscene.

Die Compensation ist es also, die aus der Oscillation hervorgeht und die Compensation ist es, die nicht Indifferenz erzeugt, sondern die wesentliche Gleichheit in der Realität des Begriffs erhält, so daß die erscheinende Wirklichkeit, trotz aller Widersprüche doch thatsächlich die Erscheinung des Systems der Idee bleibt. Wir schließen dies Capitel, in welchem der reale Begriff der Seite des Universums gegeben ist, die wir Vorsehung zu nennen pflegen, mit folgenden Worten aus der mehrerwähnten Abhandlung Emerson's, a. a. O. S. 87, wo er sagt: „Die menschliche Thätigkeit, in allen ihren verschiedenen Formen, vom Pflugschärfen an bis zum Bauen einer Stadt oder bis zum Periodenbau eines Heldengedichts, ist immer nur die eine unendliche Auseinandersetzung von der vollkommenen Compensation des Alls. Ueberall und immer ist dies Gesetz ein erhabenes. Die absolute Wage von Gib und Nimm, die Lehre, daß jedes Ding seinen Werth hat, und wenn der Werth nicht bezahlt wird, nicht das Ding, sondern ganz etwas Anderes dadurch erreicht wird, und daß es unmöglich ist, irgend eine Sache ohne ihren Werth zu erhalten, — diese Lehre ist nicht weniger erhaben in den Spaltseiten eines Hauptcassenbuchs als in den Budgets der Staaten, in den Gesetzen von Licht und Dunkelheit, in jeglicher Action und Reaction der Natur."

III.

Die empirische Einzigkeit der Erscheinung und die Centralisation.

Die Bildung des Localsystems ist der Kunstgriff der Idee, in dem chaotischen Durcheinander (le désordre, wie die Franzosen es nennen; s. E. Versot: essai sur la providence, 2 éd. Paris 1855, p. 237) doch wieder eine neue Ordnung zu begründen. Die Compensation aber ist die Form, in welcher die Idee in den Oscillationen der empirischen Realität dennoch die Gleichheit ihres Begriffs immer wieder herzustellen versteht. Isolirt die Abstraction hier ein Moment, so kann es ihr scheinen, daß die

Zerstörung des Ganzen die Folge sein müsse, wie man die Erde bald zu Asche verbrennen bald zu Eis erfrieren und die Menschheit ihre Geschichte bald in einem Selbstvernichtungskriege bald in einer Degeneration zur Impotenz beenden läßt. Die Wirklichkeit hingegen compensirt den Stoß durch den Gegenstoß, Extrem durch Extrem, und bringt alle Elemente der Idee immer von Neuem hervor. Der Begriff der Idee hört nicht auf, sich in der Realität als die ihr sowohl als Causalität immanente wie als Zweck transscendente Macht zu erweisen. Die Wahrheit ist nicht diese oder jene vereinzelte Erscheinung, sondern die Totalität des Processes aller Erscheinungen, so daß ein fortwährendes Zusammenwirken aller mit allen, von den niedrigsten Stufen bis zu den höchsten und von diesen zurück bis zu den niedrigsten, stattfindet. Von einer progressiven Reihe eines solchen nexus rerum omnium cum omnibus hat Göthe nach seiner sinnigen Anschauung ein Beispiel gegeben, das wir hier anzuführen uns nicht versagen können. S. W. 60, S. 106: „Alle Wirkungen, von welcher Art sie seien, die wir in der Erfahrung bemerken, hängen auf die stätigste Weise zusammen, gehen in einander über; sie undduliren von der ersten bis zur letzten. Daß man sie von einander trennt, sie einander entgegensetzt, sie unter einander vermengt, ist unvermeidlich; doch mußte daher in den Wissenschaften ein grenzenloser Widerstreit entstehen. Starre scheidende Pedanterie und verflößender Mysticismus bringen beide gleiches Unheil. Aber jene Thätigkeiten, von der gemeinsten bis zur höchsten, vom Ziegelstein, der dem Dach entstürzt, bis zum leuchtenden Geistesblick, der Dir aufgeht und den Du mittheilst, reihen sich einander. Wir versuchen es auszusprechen: Zufällig, Mechanisch, Physisch, Chemisch, Organisch, Psychisch, Ethisch, Religios, Genial." Diese Reihe erläutert er nun S. 118 folgendermaaßen: „Ein Ziegelstein löst sich vom Dache los, wir nennen dies im gemeinen Sinne zufällig; er trifft die Schultern eines Vorübergehenden doch wohl mechanisch; allein nicht ganz mechanisch, er folgt den Gesetzen der Schwere und so wirkt er physisch. Die zerrissenen Lebensgefäße geben sogleich ihre Function auf, im Augenblick wirken die Säfte chemisch, die elementaren Eigenschaften treten hervor. Allein das gestörte organische

Leben widersetzt sich eben so schnell und sucht sich herzustellen; indessen ist das menschliche Ganze mehr oder weniger bewußtlos und psychisch zerrüttet. Die sich wiedererkennende Person fühlt sich ethisch im tiefsten verletzt, sie beklagt ihre gestörte Thätigkeit, von welcher Art sie auch sei, aber ungern ergäbe der Mensch sich in Geduld. Religiös hingegen wird ihm leicht, diesen Fall einer höhern Schickung zuzuschreiben, ihn als Bewahrung vor größerem Uebel, als Einleitung zu höherm Guten anzusehen. Dies reicht hin für den Leidenden, aber der Genesende erhebt sich genial, vertraut Gott und sich selbst und fühlt sich gerettet; ergreift auch wohl das Zufällige, wendet's zu seinem Vortheil, um einen ewig frischen Lebenskreis zu beginnen."

Wir haben es nun nicht verhehlt, daß wir in der Compensation den Beweis von der Existenz der Vernunft eines Gottes im Haushalt der Natur und Geschichte finden. Wir haben uns zum Optimismus bekannt. Hier müssen wir eben deshalb noch einmal auf den Pessimismus zurückkommen, zu sehen, wie er die Ausgleichung der Schwankungen auffaßt. Zunächst erblickt er darin nur ein Armuthszeugniß für die bestehende Welt. Schopenhauer die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II., 1844, S. 581, führt folgenden Beweis: „Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Sie ist nämlich so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste." Diese These sucht nun Schopenhauer durch eine in's Concrete sich einlassende Ausführung zu erörtern: „Denn nicht blos wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennen, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufs irgend eine, statt sich durch andere wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen. Die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu ein-

ander, dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt ſo eben ſtehn und gehn kann. Wir wollen hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben. — Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen einen Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſrigen wenigſtens ſchon dreimal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haiti, eine Verſchüttung von Pompeji, ſind nur ſcherzhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine kleine, chemiſch gar nicht einmal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhaltes und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht, daher ein Thier, wenn es ein Glied verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampf mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampf um die Exiſtenz ſelbſt hin, während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen der Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſein kann, wenn ſie überhaupt noch ſein ſoll. W. z. B. w. —"

Iſt dies wirklich bewieſen? Schopenhauer ſagt, die Welt müßte untergehen, wenn ſie noch ein wenig ſchlechter wäre. Aber ſie iſt es nicht. Die Perturbationen der Planeten würden den Zuſammenſturz derſelben herbeiführen, wenn ſie

in der Zunahme verharrten und sich nicht durch andere wieder ausglichen. Aber sie gleichen sich wieder aus. Eine chemische Aenderung der Atmosphäre würde, wenn sie noch etwas größer wäre, alles Leben auslöschen. Alle Pflanzen und Thiere würden aussterben, wenn nicht ein unglaublich großer Ueberschuß der Keime vorhanden wäre u. s. w. Aber er ist vorhanden. Mit andern Worten spricht Schopenhauer hier aus, was wir die Oscillation und die Compensation genannt haben. Er gesteht zu, daß die Wirklichkeit des Begriffs sich in dem Kreislauf der Erscheinung immer in der Gleichheit mit sich erhält. Die schlechteste Welt wäre offenbar die, welche sich nicht zu erhalten vermöchte. Wenn sie zu Grunde ginge, so ist nicht abzusehen, was das für ein Unglück wäre. Im Gegentheil wäre die Vernichtung einer solchen Pfuscherarbeit, wie Schopenhauer die Welt oft nennt, zu wünschen. So schlecht ist sie also noch nicht, nicht bestehen zu können. Wodurch aber besteht sie? Dadurch, daß der in ihr schon beginnende Untergang immer wieder sich selbst zum Gegentheil aufhebt. Zerstörung, Verwelken, Sterben, Tod, ist also nur ein Moment und Schopenhauer widerspricht beständig sich selbst, indem er ein Plus des Negativen fordert, zu welchem es eben factisch nicht kommt. Das Plus des Positiven fertigt er zwar mit höhnischen Worten als eine Knappheit und Kärglichkeit ab. Dennoch bewirkt es das Nothwendige, die Fortdauer der Welt, die Reproduction des Lebens. Ja er räumt plötzlich ein, daß ein unglaublich großer Ueberschuß von Keimen hervorgebracht werde, bei denen wenigstens die angebliche Knauserei der Natur aufhört. Schopenhauer beweis't also nicht im Geringsten, was er beweisen will, ganz abgesehen von der Oberflächlichkeit, mit welcher er hier die Naturgesetze in's Spiel bringt, die so constant und harmonisch sind, daß ja eben deshalb neuere Naturforscher vom Standpunct des Begriffs der Compensation die ewige Gleichheit der Natur behauptet haben, ohne die Unerschöpflichkeit derselben in der Neuheit ihrer Einzelveränderungen leugnen zu wollen. Dies ist z. B. der Sinn von O. Volger's: Erde und Ewigkeit; die natürliche Geschichte der Erde als kreisender Entwicklungsgang im Gegensatze zur naturwidrigen Geologie der Revolutionen und Katastrophen.

Frankfurt a. M. 1857. Von Seiten der Naturwiſſenſchaft dürfte daher Schopenhauers Beweis, daß dieſe Welt die ſchlechteſte, der ſchlechteſte ſein.

Doch Schopenhauer widerſpricht ſich nicht nur, wie wir geſehen haben, ſelbſt, ſondern er widerlegt ſich auch ſelbſt, denn im erſten Theil ſeines Werks: die Welt als Wille und Vorſtellung, Leipzig 1819, S. 505 — 17, lehrt er, daß eine ewige Gerechtigkeit exiſtirt und er lehrt es ganz in ähnlichem Sinne, in welchem wir den Begriff der Compenſation als die Dialektik vorgetragen haben, durch welche die Idee die Gleichheit ihres Begriffs in der Realität der Erſcheinung erhält. Er ſagt daher: „Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich; daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſein, kann alſo nicht, wie dieſe (Schopenhauer hat die zeitliche und mangelhafte Gerechtigkeit des Staats vor Augen), Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu beſtehn. Die Strafe muß hier mit dem Vergehn ſo verbunden ſein, daß beide Eins ſind.“ S. 510: „Der Quäler und der Gequälte ſind Eins. Jener irrt, indem er ſich nicht der Qual, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt.“ U. ſ. w. Waltet aber ewige Gerechtigkeit in der Welt, wie kann ſie die ſchlechteſte ſein? Die ſchlechteſte wäre nur, in welcher die Ungerechtigkeit ungeſtraft herrſchen dürfte. Dann könnte ſie aber auch nicht Syſtem ſein.

Hier entſteht jedoch eine neue, eine letzte Schwierigkeit. Im Begriff des Syſtems iſt jeder Begriff ein durch ſeine Nothwendigkeit beſtimmter, der, ſich ſelbſt gleich, an ſeinem Ort ſchlechthin eigenthümlich iſt. Eben ſo iſt in der Welt der Erſcheinung jede Exiſtenz unmittelbar als dieſe eine ſchlechthin einzige Realität, weil in dem empiriſchen Context ein ſolcher Zuſammenhang, als worin ſie ſich findet, weder vorher dageweſen ſein noch jemals nachher ſich wiederholen kann. Nur der ähnliche, nie der nämliche Fall kann ſich erneuen. Wie verhält ſich nun jene ideelle Einzigkeit des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs zu dieſer empiriſchen Einzigkeit? Jede Erſcheinung iſt als ſolche jeder andern gleich. Jede ſucht ſich in ihrem Daſein zu behaupten,

wie Spinoza es ausdrückte, in suo Esse perseverare studet. Aber kraft der Wechſelwirkung des Localſyſtems und kraft der Compenſation in der Oscillation bilden ſich aus der Mitte der Erſcheinungen ſolche hervor, die ſich den übrigen ungleich als Mittelpuncte erhalten, in denen ſie ſich concentriren, ſei es nur relativ, ſei es abſolut. Es muß alſo zwiſchen der empiriſchen Einzigkeit als einer nur unmittelbaren und zwiſchen ihr als einer centralen unterſchieden werden, die wiederum eine nur relative oder aber abſolute ſein kann, wenn entweder zufällig eine der möglichen Beziehungen einen abſoluten Werth empfängt, oder wenn die Subſtanz ſich als ein ihrem Begriff vollkommen adäquates Subject ſetzt.

1) Die empiriſche Einzigkeit als unmittelbare.

In der Totalität des Syſtems an ſich iſt jeder ſeiner Begriffe ein nothwendiges Moment, das in der Ordnung der Begriffe vorkommen muß. In jedem culminirt die Idee, denn jeder iſt Centrum und Peripherie zugleich. An dem Orte, wo er in ſeiner Einzigkeit auftritt, hat er ſeine Abſolutheit. Die übrigen Beziehungen, in die er empiriſch ſich einlaſſen kann, ſind ſecundäre für ihn, wie mannigfaltig und bedeutend ſie auch ſein mögen Der Begriff des Metalls gehört z. B. als abſoluter dem Syſtem der mineraliſchen Körper an. Daß nun aus dem Metall Waffen, Statuen, Geld verfertigt werden, iſt für ſeinen primitiven Begriff zufällig. Der Begriff des Thiers gehört dem Syſtem der organiſchen Natur an. Daß Thiere vom Menſchen zu Hausthieren umgewöhnt werden, fällt nicht in den Begriff der Natur. Der Begriff der Nothwendigkeit der Freiheit gehört dem ethiſchen Syſtem an; daß auf dieſem ethiſchen Geſetz die Kunſt der tragiſchen Dichtung beruht, geht die Ethik als ſolche nichts an. Ihr Geſetz iſt innerhalb der äſthetiſchen Sphäre ein ſecundäres Moment u. ſ. w. An ſich aber iſt die Realität des Begriffs in allen Erſcheinungen, die er ſich gibt, die nämliche. Jede muß, um nur überhaupt möglich zu ſein, alle conſtitutiven Elemente des Begriffs enthalten. Die Idee ſchüttet ihre Fülle an ſich in jedes Exemplar. Wenn nicht alle Elemente des Begriffs in der Realität geſetzt wären, ſo würde ſie keine be-

stimmte, damit aber gar keine sein. Ist sie, so muß sie auch eine bestimmte sein. Ist sie aber eine bestimmte, so muß sie den Begriff in sich schließen. Ist eine Realität ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier, so muß darin, was der Begriff des Minerals, der Pflanze, des Thiers ist, enthalten sein. Eben so muß jeder Mensch, ist er ein wirklicher Mensch, alle den Begriff desselben constituirenden Bestimmungen in seiner Realität darbieten, also Geschlecht, Temperament, Anlagen, Intelligenz. In welchem Zustande aber sich die Realität des Begriffs empirisch befindet, ist eine andere Frage, denn er kann ein mehr oder weniger vollkommener sein. Wenn Strauß behauptete, daß es gar nicht die Art der Idee sei, ihre Fülle in jedes Exemplar zu gießen, so hatte er nicht die Idee überhaupt, sondern die Vollkommenheit im Auge, bis zu welcher der Zustand der Realität sich in der Erscheinung erheben kann. Diese Vollkommenheit nannte er die Fülle. Sie ist, was wir die Centralisation der Idee in der Erscheinung nennen, aber Strauß wird nicht leugnen können, daß, was das Wesen eines Begriffs ausmacht, in jeder Realität existiren müsse. Was das am Boden kriechende Moos zu einer Pflanze macht, ist ganz dasselbe, was die Palme, die ihr Haupt stolz in den Lüften wiegt, zur Pflanze macht und was diesen thrantrinkenden Eskimo zum Menschen macht, ganz dasselbe, was diesen Champagnerschlürfenden Pariser Dandy dazu macht. Wie immer jedoch der Zustand beschaffen sein möge, so ist jedes Exemplar des Begriffs in seiner Realität ein zugleich einziges, denn so, wie dieses, ist ein Zweites weder je vorher möglich gewesen, noch kann es jemals nachher wieder möglich werden, da alle die empirischen Bedingungen, in deren Mitte es entstand, niemals weder früher so gewesen sein noch später so sich wiederholen können. Nur Einmal waren sie im gesammten Zusammenhang der Dinge so möglich und darum mußte diese Existenz zu dieser werden. Schiller sagte daher:

Der Götter höchster ist der Augenblick!
Was Du von der Minute ausgeschlagen,
Bringt keine Ewigkeit zurück!

Die Menschen wissen nicht, wie sehr sie Recht haben, wenn sie so oft beim Betrachten einer Erscheinung ausrufen: das ist

einzig! Jedes Individuum, in der Bestimmtheit der Gattung allen übrigen gleich, ist als dieses ein schlechthin anderes und auch die flüchtigste am Himmel hintändelnde Wolke ist ein einziges Gebilde, das seines Gleichen nicht hatte und nicht haben wird. Wie viel mehr ist die Biographie jedes Menschen, auch des armseligsten Lumps, eine einzige!

2) Die empirische Einzigkeit als mittelbare.

Jede Realität ist in ihrer ausschließlichen Einzigkeit eine durch die Mitwirkung aller andern frühern und gleichzeitigen vermittelt. Alle heben sich in ihr auf. Dies ist ein großer, oft geheimnißvoll erscheinender Zusammenhang, der in seinen zarteren Wirkungen sich uns oft verbirgt. *Πάντων παντὶ μοῖρα ἔνεστι*, sagten die Griechen. Da nun an sich alle Begriffe des Systems für seine Einheit an und für sich nothwendig sind und da empirisch jede Realität durch ihre unmittelbare Existenz auf alle andern einwirken muß, so kann auch jede Realität zu jeder in ein empirisches Verhältniß treten. Allein nicht nur überhaupt, wie im chaotischen Durcheinander, ist dies möglich, sondern so, daß die eine für die andere relativ einen absoluten Werth erhält. In dieser Werthung wechseln die Dinge, aber in ihr machen sie sich fühlbar, daß sie an sich alle nothwendig, daß sie alle aus demselben Mutterschooß der Idee geboren, daß sie alle in ihrem Zusammenhang einander an sich ebenbürtig sind. Das Kleinste macht sich dem Größten, das Verachtetste dem Gefeiertesten, unversehens, wie die Maus, welche dem Löwen das Netz zernagt, in einziger Weise wichtig. Es kommt dafür auf die Vermittelung der Situation an, diese Dialektik hervorzuzaubern und es kann dies sowohl positiv als negativ geschehen. In der Wüste hilft alles Gold nicht, den vor Durst Verschmachtenden zu erquicken. Alle Genüsse kann man sonst für Gold erkaufen. Wie gern gäbe man es hin für einen einzigen Tropfen Wasser! Ein Gefangener brütet in seiner Zelle über seine Befreiung. Er sieht keine Möglichkeit zur Flucht. Da erblickt er einen locker gewordenen Nagel, zieht ihn heraus und fühlt sich schon gerettet, denn dieser Nagel wird ihm zur Feile, zum Meißel, zum Bohr, zum Dolch. Dieser einzige an sich so geringfügige

Nagel verwandelt sich in seinen Händen zu hunderterlei Instrumenten und empfängt für ihn einen einzigen, einen unermeßlichen Werth. Die modernen Menschen haben die Wichtigkeit dieser Vereinzigung wohl erkannt, denn man darf behaupten, daß der Ruf Richards III.: ein Königreich für ein Pferd! bei ihnen sprichwörtlich geworden ist.

3) Die empirische Einzigkeit der absoluten Centralisation.

Alle Realität ist unmittelbar schon eine einzige. Mittelbar kann jede zu jeder durch die relative Einzigkeit der Situation in ein einziges Verhältniß treten. Von dieser Concentration, die an einem Punct, einem Nu, einem Blick, einem Druck, einem Instrument, einem Stück Papier, das eine Urkunde enthält, an einem Kleidungsstück, einem Schrei, einem Thier u. s. w. hängen und jede Erscheinung zum absoluten Werth potenziren kann, ist endlich diejenige unterschieden, welche dadurch entsteht, daß die Idee in der Realität sich auch auf eine ihrem Begriff völlig adäquate Weise hervorbringt.

Dies geschieht dadurch, daß alle constitutiven Elemente des Begriffs sich in vollkommener Weise realisiren. Der Begriff an sich existirt nur in den bestimmten Realitäten, aber in diesen ist ein Unterschied des Grades möglich, ein Comparativ. Dieser geht jedoch nicht in's Unendliche, sondern hat am Begriff seine innere Grenze, welche den Superlativ auch der äußern Erscheinung bestimmt. Die Perfectibilität existirt, allein nicht so, daß das Schönste noch schöner, das Wahrste noch wahrer, das Beste noch besser sein könnte. Dies ist eine falsche Vorstellung, gegen welche das Sprichwort: le mieux est l'ennemi du bien, Recht hat. Es kommt in der Natur wie in der Geschichte zu classischen Bildungen, welche den thatsächlichen Beweis führen, daß der Begriff der Idee nicht nur in unsern Systemen der Philosophie, sondern auch als himmlische Wirklichkeit existirt, wie dies selbst Schopenhauer anerkennt, wo er von der Objectivität der Werke des Genies handelt. Ja zuweilen kann er der Natur seine Huldigung nicht versagen. Sie bricht, seinem Pessimismus zum Trotz, aus seinem tiefen Gemüth hervor, wie in

jenen ſchönen Worten (II., 1844, S. 383), wo er ſagt: „Die ſo häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geiſter hat ihr Sinnbild am Montblanc, deſſen Gipfel meiſtens bewölkt iſt: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenſchleier reißt und nun der Berg, vom Sonnenlichte roth, aus ſeiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabſteht; dann iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht."

Da die Idee die Allgemeinheit des Begriffs nicht als ſolche, ſondern nur in der Form der Beſonderheit und der Einzelheit darſtellen kann, ſo muß auch die Centraliſation die Form der Art oder des Individuums annehmen. Das Allgemeine kann nicht als ein Allgemeines an ſich Realität haben. Die allgemeine Pflanze, das allgemeine Thier, der allgemeine Staat, das allgemeine Epos u. ſ. w. exiſtiren nicht, außer im Begriff. Die Realität des allgemeinen Begriffs iſt eine beſondere oder einzelne.

Als beſondere concentrirt ſie ſich in eine Art, nämlich in diejenige, welche die Eigenthümlichkeit aller Arten ihrer Gattung in ſich aufhebt, und dadurch zum idealen Repräſentanten der Gattung ſelber wird. In dieſer Art, die es par excellence iſt, exiſtirt die Gattung als in ihrem Non plus ultra auf einzige Weiſe, denn ſie iſt als eine ſolche plaſtiſche Einheit zugleich die concrete Totalität. Der Begriff des himmliſchen Körpers exiſtirt nur in Sonnen, Monden, Kometen und Planeten, aber die Art der Planeten iſt die vollkommenſte, weil ſie in ihrer mechaniſchen Bewegung wie in ihrer phyſikaliſchen Beſchaffenheit die beſondere Eigenthümlichkeit aller andern Arten vereinigt. So iſt das Gold das vollendetſte Metall, wenn wir nämlich nicht auf ſeinen Nutzen für die Natur, ſondern auf diejenigen Eigenſchaften ſehen, welche das Weſen der Metallität ausmachen. So iſt die Art des Löwen unter den Katzenarten die vollkommenſte, das Arabiſche Pferd unter den verſchiedenen Pferderacen das vorzüglichſte. So iſt die Kaukaſiſche Race unter den Racen die vollkommenſte, ſo erkennen Völker unter ihren Stämmen einen als den edelſten an. So wird unter verſchiedenen Dialekten einer

als der vollendetste der in der Schriftsprache herrschende, wie der Attische, der Florentinische u. s. w.

Aus der Art strebt aber die Realität zur Centralisirung in einem Individuum, welches wiederum die Eigenthümlichkeit der Art in ihrer Vollendung darstellt, so daß durch die Vermittelung der Art auch die Gattung in einer solchen individuellen Gestalt erst schlechthin sich selbst erreicht. Die classische Art ist keine additionelle Syntheſe der hervorstechenden Eigenthümlichkeiten der gegen sie inferioren Arten, sondern eine höhere ideelle Einheit, wie die Kaukasische Race nicht etwa theils schwarz, theils gelb, sondern weiß ist und mit dieser Farbe die Möglichkeit hat, in das Farbigte nach allen Seiten hin überzuspielen. So ist auch das classische Individuum die ideelle Einheit seiner Art, wird aber damit zum idealen Ausdruck der Gattung selbst. Diese Begriffsbestimmung muß nun wieder richtig verstanden werden, sie nach ihrer ganzen umfassenden Wichtigkeit zu würdigen, denn unter Individuum ist sowohl das wirkliche Subject, als eine That oder ein Werk zu denken. Subject aber muß in dem allgemeinen Sinn genommen werden, daß es die individuelle Existenz eines substantiellen Begriffs ist. Es versteht sich also von selbst, daß alle repräsentativen Menschen, wie Emerson sie genannt hat, hieher gehören. Menschen, wie Moses, Perikles, Cäsar, Platon, Cato von Utica, Kepler, Camoëns, Shakespeare, Mozart, Raphael, Luther, Dschingisthan u. s. w. sind Repräsentanten ihrer Gattung, hommes quadrati, carrés par la base, Mustermenschen, Centralisationen ihrer Gattung, denn Moses ist der Gesetzgeber, Perikles der Staatsmann, Cäsar der Feldherr, Platon der Philosoph, Cato der Republicaner, Kepler der Astronom, Camoëns der nationale Epiker, Shakespeare der moderne Dramatiker, Mozart der Musiker, Raphael der Maler, Luther der christliche Reformator, Dschingiskhan der Eroberer schlechthin. Alles, was der Begriff der Gesetzgebung, des Staats, des Kriegs, der Philosophie u. s. w. in sich schließt, finden wir in der Realität dieser Menschen. Ihre Person, ihr Leben, ihr Thun, war nichts Anderes, als die stete und adäquate Verwirklichung des Begriffs einer bestimmten Idee.

Wir müssen aber auch gewisse Complexe als solche Einheiten ansehen, in denen die Realität eines Begriffs zur adäquaten Concentration gelangt. Wir müssen zugestehen, daß gewisse Realitäten uns als das vollkommenste Dasein gewisser Begriffe erscheinen müssen, die selbst das Product einer unendlich vielseitigen Vermittelung sind. So ist der Begriff der Hauptstadt der einer solchen Centralisation eines Landes, daß alle Eigenthümlichkeiten desselben sich darin wiederspiegeln. Sie ist das centrale Subject des großen Localsystems, das in ihr sich mit allen seinen Contrasten individualisirt. Alle Hauptstädte werden also einander ähnlich sein, aber jede wird diejenige Einzigkeit hervorkehren, welche die Substanz des Landes ausmacht, das in ihr sich als Subject setzt. Jeder Zug ihrer Physiognomie wird ein an analoge aller andern Hauptstädte erinnernder und doch zugleich ein ganz anderer, ein specifischer sein. Nicht besser können wir dies verdeutlichen, als wenn wir die Beschreibung hersetzen, welche Barth (Reisen, II., 1857, S. 127) von Kano tief im innern Afrika macht: „Alle Seiten des Lebens zeigten sich mir in den Straßen, auf den Marktplätzen und im Innern der Häuser. Es war ein reiches lebendiges Bild einer kleinen Welt für sich, äußerlich durchaus von dem, was man in Europäischen Städten zu sehn gewohnt ist, verschieden und doch in seinen vielfachen Triebfedern so ähnlich. Hier war eine Reihe Läden voll einheimischer und fremder Waaren, mit Käufern und Verkäufern in allen Abstufungen von Gestalt, Farbe und Kleidung, aber Alle auf das Eine Ziel bedacht, durch Uebervortheilung des Andern sich einen kleinen Gewinn zu machen; dort eine große Schattenbude, wie eine Hürde, voll halb nackter, halb verhungerter Sclaven, ihrer Heimath, ihren Weibern oder Männern, ihren Eltern oder Kindern entrissen, wie Vieh in Reihen aufgestellt und verzweifelnd auf die Käufer starrend, ängstlich erwartend, in wessen Hände ihr Schicksal sie führen würde. Ein anderer Theil der Buden war mit Lebensbedürfnissen aller Art angefüllt, wo der Reiche die schmackhaftesten Dinge für sein Haus findet und der Arme anhält und begierig auf ein Stück trockenen Brodes schaut, um seinen Hunger zu stillen. Hier ein reicher Herr, in Seide und glänzende Gewänder gekleidet, auf einem edlen und reich verzierten Rosse

ſitzend, gefolgt von einem zahlreichen Troſſe übermüthiger und träger Sclaven; dort ein armer Blinder, der ſeinen Weg langſam durch die Menge fühlt und jeden Augenblick niedergetreten zu werden fürchtet. Hier ein nett mit neuen Matten und Rohr eingezäunter Hofraum, mit allen Bequemlichkeiten, wie das Land ſie bietet, ausgeſtattet; eine reinliche, häuslich und gemüthlich ausſehende Hütte mit wohlgeglätteten Lehmmauern, eine ſauber geflochtene Rohrthür an das wohlgerundete Thor gelehnt, um alle unbefugten Eindringlinge von dem Geheimniß des Familienlebens auszuſchließen; ein reinlicher Schuppen für die tägliche Hausarbeit, beſchattet von einer ſchönen, weit ſich ausbreitenden Alleeluba, die in den heißen Tagesſtunden kühlen Schatten gewährt, oder von einer ſchönen Gonda, die ihre majeſtätiſche Federkrone auf glattem, ſchlank emporſchießendem, ungebrochenem Stamme ausbreitet, oder einer hohen Dattelpalme, die maleriſch über dem Ganzen ſchwebt. Die Hausfrau in reinlichem, ſchwarzen Baumwollenkleide, mit einem Knoten um die Bruſt befeſtigt, das Haar niedlich geflochten in tschókoli oder bejädji, geſchäftig, die Mahlzeit für den abweſenden Mann zu bereiten, oder Baumwolle zu ſpinnen oder die Sclavinnen antreibend, mit dem Stampfen des Korns zur Fura zu eilen; die nackten Kinder fröhlich im Sande umherſpielend mit dem urgidaúaki oder dem dantschätscha, oder hinter einer eigenwilligen, abſchweifenden Ziege herjagend; umher irdene Töpfe und hölzerne Schüſſeln und Schaalen, alle reinlich aufgewaſchen, jede am beſtimmten Ort. Dort eine Buhlerin, heimathlos, freudenlos, familienlos, aber gewandt, ſich ein luſtiges, übermüthiges Ausſehn zu geben und dann und wann in ein unziemliches Gelächter auszubrechen, mit buntem Kleiderſchmuck angethan, zahlreiche Perlenſchnüre am Halſe, das Haar phantaſtiſch geputzt und mit einem Diadem umwunden, ihr vielfarbiges Gewand loſe unter der üppigen Bruſt befeſtigt und lang im Sande nachſchleppend; ſo geht ſie, die Blicke der Männer auf ſich ziehend, um ihre Reize zu verkaufen. Und hier ein kranker Ausgeſtoßener, mit Beulen oder der Elephantiaſis behaftet." Nun macht Barth eine Beſchreibung der verſchiedenen Gewerke, deren emſiger Betrieb ſich beim Färben, Schmieden, Weben u. ſ. w. dem Blick darbietet. Dann ſchließt er: „Hier eine Gruppe läſſiger

und träger Umhertreiber, die ihre Zeit damit hinbringen, daß sie sich unthätig in der Sonne strecken; da ein zahlreicher Zug aus dem fernen Lande Gondja heimkehrender einheimischer Handelsreisender — katāki —, beladen mit der allgemein begehrten Nuß, dem Kaffee des Sudans, dessen Genuß Niemand sich versagt, der von seinen dringendsten Bedürfnissen zehn Kurdi erübrigen kann. Hier bricht eine Karavane, mit Natron beladen, nach Nupe oder Nyffi auf; oder ein Trupp Tuareg zieht zur Stadt hinaus, um Salz nach den Nachbarplätzen zu bringen; dort bringt ein Trupp Araber seine schwer beladenen Kameele nach dem Quartier der Ghadamsier; oder eine Gruppe Sclaven, einen verschiedenen Leidensgenossen hinausschleppend, wirft diesen in den Alles verschlingenden Sumpf. Hier ein Trupp buntgekleideter, mehr prahlerisch als kriegerisch aussehender Reiter, nach dem Palaste des Gouverneurs galopirend, um ihm Nachricht von einem Einfall des Oserki Ibrâm zu bringen; dort eine weite Knochenstätte von Aas und Unrath aller Art. — Ueberall das menschliche Leben in allen seinen verschiedenen Formen, Freude und Trauer, Gedeihen und Verderben im buntesten Gemisch; alle Nationen, Gestalten und Farben, der olivenbraune Araber, der röthere Targi, der dunkle Bornauer; der leicht- und schlankgebaute Fellani mit kleinen, scharfen Gesichtszügen; dort die breiten Gesichter der derben Wángaráua (Mandingo's), oder eine große und starkknochigte Frau von Nyffi; hier die wohlgebaute, freundlich lächelnde Bahauscherin."

Welch' einfache und doch welche meisterhafte Schilderung der Centralisation des Sudan in dieser Stadt! Wir finden alle Elemente eines großstädtischen Treibens in allen Contrasten der Production und Consumtion, der Arbeit und des Genusses, der Fabrication und des Handels, des Fleißes und der Trägheit, des Reichthums und der Armuth, der Ueppigkeit und des Elends, der Sittlichkeit und der Corruption, des idyllisch in sich abgeschlossenen Familienlebens und der vagabondirenden Prostitution, wie sie uns in allen Hauptstädten, zu allen Zeiten, bei allen Völkern, begegnen. Aber wir gewahren bald die Localnatur in der tropischen Vegetation und den Afrikanischen Localgeist in der Sclaverei. Wie kunstvoll hat Barth diesen specifischen Zug

seinem Gemälde eingewebt! Da sehen wir zuerst den Sclaven auf dem Markt zum Verkauf, wie er verzweifelnd vor sich hinstarrt; dann sehen wir ihn träg und übermüthig in der Gesellschaft des Reichen; dann von der wirthlichen Hausfrau zur Arbeit angetrieben; zuletzt aber als Leiche, die mit absoluter Nichtachtung aller Menschenwürde nackt in einen Sumpf geworfen wird. Dies ist der schwarze Faden, in welchem sich hier die Centralisation der großen Stadt als einer Negerstadt charakteristisch verknotet.

Es kommt also durch die Centralisation in den mannigfaltigen Formen zu Superlativen, denn in der Vergleichung der verschiedenen empirischen Existenzen derselben Art wird eine alle andern überragen müssen, wie nothwendig Ein Berg auf der Erde der höchste, einer der niedrigste, ein Fluß der längste, einer der kürzeste sein muß. Wir entnehmen wohl von Localsystemen Namen im generellen Sinn, werden aber den Unterschied der verschiedenen Realisationen des Begriffs sehr wohl an der centralen Realität zu messen wissen. Wir sprechen z. B. von einer Schweiz und verstehen darunter im Allgemeinen ein romantisches Bergland. Die Localnatur der Europäischen Schweiz ist zum Begriff geworden. Wir sagen also jetzt: die Sächsische Schweiz. Sie ist recht hübsch. Ihre Bergformen sind interessant. Einige Puncte mit dem Blick auf den unten durchfließenden Elbstrom sind überaus reizend. Aber wo sind die Alpen, wo sind die in Wolken gehüllten Gletscher? Wo sind die Gießbäche, die hoch von der Stirn der Felsen zerstäubend herabstürzen? So spricht man in Tiflis von der Schweiz des Kaukasus. Hier sind mächtige Felsgebirge, große Waldungen, aber es fehlen die Bergseen, welche die Europäische Schweiz zu einem so unendlich malerischen Lande machen. So ist es mit dem Ausdruck: ein Lombardisches Fruchtland, den Ritter in die Geographie eingeführt hat. Das Italienische Lombardien bleibt doch immer das classische. So haben wir von Venedig den Begriff einer Inselstadt abstrahirt. Wir sagen daher: Tyrus war das Venedig der Phönicier; die auf verbundenen Schiffen ruhende, immer bewegliche Flußstadt gegenüber der befestigten Landstadt von Canton ist das Venedig der Chinesen u. s. w., aber Venedig bleibt doch eine Einzigkeit, die ihres Gleichen nicht hat. So ist New-York die erste aller

Seestädte, denn London liegt nur im Winkel einer Insel an der Nordsee, während New-York mit einem großen Hinterlande am offenen Ocean liegt.

Wie sich nun die empirische Einzigkeit in Subjecten concentrirt, seien es einzelne Individuen oder seien es Complexe von Localsystemen, so kann sie sich auch in Thaten concentriren, die als kritische das Wesen einer Epoche constituiren. Dies auszuführen ist überflüssig, denn hier wird Jedem die Weltgeschichte Beispiele genug in's Gedächtniß rufen.

Die That kann sich auch in einem objectiven Werk fixiren, in welchem sich der Begriff einer Idee absolute Realität schafft, so daß es im Inhalt wie in der Form schlechthin universell wird, obwohl es, als ein Product der Geschichte, zugleich einen nationalen und individuellen Typus besitzen muß. So verhalten sich alle Werke der Griechischen Kunst aus ihrer mittleren Epoche. Sie sind durch ihre ästhetische Vollendung kanonisch. Das Homerische Epos ist ein Griechisches Epos; es ist ein Werk des Jonischen Geistes, der in Athen zur absoluten Vollendung reifte. Aber dies Jonische Epos ist als Ilias und Odyssee zugleich das vollkommenste, welches existirt. Es ist unübertrefflich. Es ist so schön, daß man seine Schönheit nie ausdenken kann. Es ist so correct, daß der Begriff des Epos in seine Realität gänzlich aufgeht. Es ist die empirische Einzigkeit der absoluten Centralisation der Idee des Epos. So ist die Aphrodite von Melos die schönste aller Aphroditenstatuen, damit aber auch die absolute Centralisation der Schönheit des erotischen Typus des Weibes. So ist das Mosaische Recht die vollkommenste theokratische Gesetzgebung. Es ist eine Centralisation des theokratischen Geistes, die als eine empirische durch ihre Absolutheit einzig ist. Je öfter und je mehr man sie unter der Leitung eines gelehrtumsichtigen Führers, wie Saalschütz, durchdenkt, um so mehr bewundert man ihre Consequenz und Harmonie. Der Standpunct der Theokratie an sich ist ein beschränkter, aber ein wesentlich berechtigter, der in der Mosaischen bürgerlichen Verfassung sich classisch verewigt hat. Solche Betrachtungen muß man anstellen, um zu erkennen, daß der Begriff der Idee nicht blos ein subjectives System, eine

Abstraction der Philosophen ist, sondern in der Realität der Erscheinung bis zur adäquaten Verwirklichung hindurchdringt.

So lange der Proceß einer Substanz es nicht dazu bringt, sich als Subject zu centralisiren, ist er in einem Zustande anarchischer Gährung befindlich. Er fermentirt in der Wechselwirkung seiner Elemente, aber er bleibt gestaltlos. So lange in mechanischen Massenverhältnissen kein Gravitationspunct sich fixirt, entsteht keine Ordnung. So lange in chemischen Processen die Tendenz zur Krystallisation nicht an einem bestimmten Punct anschießt, bleibt es beim neutralisirenden Gähren der Substanzen. Wenn in politischen Krisen keine Herrschernatur aus der aufgeregten Masse hervorragt; wenn in einer Partei kein selbstbewußter Führer; in einem Kriege kein allumschauender Feldherr; in einer Schule kein Meister; in einer Gesellschaft kein tonangebender Mensch, kein socialer Mittelpunct; in einer Literatur kein mustergiltiger Autor sich hervorbildet, so bleibt es bei einem richtungslosen Treiben, in welchem die Menge der Mittelmäßigkeiten eine stete Unruhe unterhält und in welchem die Ansätze zur Gestaltung sofort, als sie auftauchen, durch ihre Schwäche wieder verschwinden. Allerdings hat die centrale Subjectivität eine schwere Aufgabe. Sie muß durch ihre Natur, ihre geschichtliche Verflechtung, ihre persönliche Thätigkeit, den ganzen Umfang der empirischen Wirklichkeit, auf welche sie sich bezieht, als eine passive Voraussetzung in sich zusammenfassen. Dies ist der Weg ihrer historischen Bildung. Aber sie muß auch activ über diese Bedingung sich erheben und diejenigen Thaten vollbringen, diejenigen Werke erzeugen, in denen positiv erreicht wird, worauf der instinctive Trieb der Masse in seiner Dumpfheit hinarbeitet. Nur so vermag sie erlösend, befreiend, fortbildend zu wirken. Der große Mensch stellt in seinen Thaten und Werken allerdings ganz unmittelbar sich selbst, seine eigenste Individualität, mittelbar aber in ihnen das Allgemeine schlechthin, die Gattung als solche dar, deren Nothwendigkeit mit seinem Selbst identisch geworden ist, so daß seinem individuellen Denken und Wollen zugleich eine universelle Bedeutung zukommt. Die Einzigkeit des großen Menschen besteht zugleich in seiner objectiven Allgemeinheit, die das gerade Gegentheil aller bizarren Eigensinnigkeit und phantastischen Verschro-

benheit iſt, welche halbgebildete Menſchen ſo oft für Genialität zu nehmen geneigt ſind. Weil es die ſubſtantielle Allgemeinheit iſt, die ſich im centralen Menſchen individualiſirt, zieht er alle an, verſtändigt er ſich mit allen, und wird er unabſichtlich zu einer Auctorität für alle, die Momente der nämlichen Subſtanz ſind, die in ihm, dem einzelnen, ſich als totales Subject ſetzt. Sie alle erblicken ſich in ihm, wie ſie an ſich ſind und gelangen durch ihn zum Bewußtſein über ſich ſelbſt.

So ſehr haben die Menſchen das Bedürfniß, den Comparativ der empiriſchen Vergleichung in einem Superlativ zu beenden, daß ſie ſich ſogar gern täuſchen laſſen, nur um nicht die Abſolutheit aus dem Bereich der Erſcheinung zu verlieren. Sie proclamiren mit überraſchender Bereitwilligkeit Etwas als ein Einziges, nur damit es nicht fehle. Man betrachte nur die von Superlativen ſtrotzenden Anreden, welche ſelbſt gebildete Völker geiſtlichen und weltlichen Obern widmen. Gewiß iſt es oft bewußte Heuchelei, welche Menſchen, die ſo gut ſterblich und beſchränkt, wie alle andern ſind, in ſolchem Grade vereinzigt und oft ſündhaft vergöttert. Aber der Grund zu dieſen enkomiaſtiſchen Superlativen liegt tiefer, als in der bloßen Bornirtheit und Schwäche der Maſſe oder der bewußten Niederträchtigkeit des Egoismus. Er liegt in dem Bedürfniß, ein Aeußerſtes haben zu müſſen, in welchem ſich die Wirklichkeit des Begriffs als abſolute realiſirt, ſo daß die Idee nicht mehr in's Jenſeits hinausgeſchoben, ſondern als gegenwärtig angeſchaut wird. Daher ſtehen ſie nicht an, den Fürſten Weisheit und Plenipotenz zuzuſchreiben; daher überſchütten ſie eine „göttliche“ Sängerin mit Beifallsſturm und Blumenregen; daher ſpannen ſie ſich ſelbſt vor den Wagen eines Siegers; daher küſſen ſie einem Papſt, weil ihre Imagination ihn zum Vicarius Christi decretirt, ſogar den Pantoffel; daher ſchwört der Liebende der Geliebten, daß ſie für ihn das einzige Mädchen ſei, das ihn beſelige, ſchwört, daß ſie ein „Engel“ ſei und daß er ohne ſie nicht zu leben vermöge. Es ſoll eine Spitze, eine sommité, nicht blos als ein relatives Maximum der Quantität, ſondern als ein concretes Ideal da ſein.

Drittes Capitel.

Das System ein Schluß von Schlüssen.

Die Idee ist, wie sich ergeben hat, 1) Princip. Als solches ist sie die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität. Sie ist 2) Methode als die Form, in welcher sie sowohl analytisch als synthetisch, d. h. genetisch, ihren Begriff realisirt. Sie ist 3) System als die Entwicklung des Princips in seiner methodischen Form zur Totalität der Evolution aller in der Involution des Princips liegenden Momente.

Im Begriff des Systems an sich ist a) der Begriff der totalen Idee gesetzt. Allein b) unterscheidet sich in der Erscheinung die Realität von ihrem Begriff. Da jedoch der Begriff das ursprüngliche Sein der Idee, das ideelle Prius ihrer reellen Aeußerlichkeit ist, so zeigte sich, daß der Begriff der Idee sich trotz des chaotischen Durcheinander, trotz der Oscillation und trotz der Ungleichheit aller empirischen Einzigkeit erhält.

Insofern bleibt also die Idee auch in ihrer erscheinenden Realität immer dieselbe, denn sie muß ihrem Begriff entsprechen. Wir sagten daher, daß die Perfectibilität an dem Begriff der Idee selbst seine Grenze habe. Der Progreß kann nur in die Geschichte des endlichen Geistes fallen, denn nur im Erkennen und Wollen ist ein Fortschritt in's Unendliche hin möglich, ohne daß sich die systematischen Elemente jemals veränderten. Die Natur und Geschichte bleiben sich in dieser Beziehung immer gleich. Die Veränderung der Erscheinung ändert nichts an dem Wesen der Idee, die an und für sich nur Eine ist.

Diese Einheit ist es, welche sich in ihren Unterschieden mit sich selbst zusammenschließt. Sie ist als System ein Schluß von Schlüssen.

1) Unterschied der Idee von sich selbst.

Der Begriff der Idee ist der der Einheit des — bestimmten — Begriffs und seiner Realität. Hieraus folgt, daß die Idee:

a) Die Einheit des Begriffs und seiner Realität unmittelbar nur erst als Begriff ist. So ist die Idee die logische. Die Realität des Begriffs ist hier nur eine erst ideelle. Dies kann in verschiedenen Formeln ausgesprochen werden: das Sein ist hier das Denken, denn der reine Begriff hat nur im Denken Existenz; die Realität ist hier der Begriff selbst; die logische Idee ist der Begriff der reinen Vernunft; sie ist die Idee im abstracten Elemente des Denkens, von dessen subjectivem Träger hier völlig abgesehen wird. Die logische Idee ist daher die absolute Form alles Realen, sei es ein natürliches oder geistiges.

b) Die Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität setzt den Begriff als Realität, so daß diese an sich selbst Begriff ist. So ist die Idee die Natur. Die Realität ist hier nicht eine nur ideelle, sondern eine reelle, eine in Raum und Zeit äußerliche. Das Denken ist hier als Sein. Die Natur ist die Idee im concreten Element der Raumzeitlichkeit. Sie ist die zur Materie entäußerte Vernunft.

c) Die Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität setzt sich endlich als diejenige, in welcher der Begriff sich als Realität für sich selbst bestimmt. Der Begriff ist hier also sich wissendes und sich wollendes Subject, das sich als Object setzt. So ist die Idee der Geist, das sich selbst denkende, seiner Existenz gewisse Sein und das für sich seiende Denken. Der Geist ist der seinen Begriff wissend realisirende Begriff und die ihres Begriffs gewisse Realität. Wenn die Idee als reine Vernunft nur subjectiv ideell, als Natur objectiv reell ist, so ist sie als Geist absolut. Er ist Subject-Object.

2) Die Selbstständigkeit jedes Unterschiedes der Idee.

Jede Gestalt der Idee ist in ihrem Unterschiede von den übrigen absolut selbstständig, denn jede ist in ihrem specifischen Element Totalität. Vernunft, Natur und Geist sind für sich eigenthümliche, sich in sich abschließende Cyklen. Sie sind an sich die identische Idee, allein im Unterschiede von einander sind sie als Erscheinung auch sich von einander ausschließend. Diese Rück-

sichtslosigkeit setzt sich bis in die besondern Momente jeder Idee fort. Die Natur im Allgemeinen z. B. ist rücksichtslos gegen den Geist. Ein Erdbeben ist absolut gleichgültig dagegen, ob es, indem es die Erdrinde bersten macht, eine volkreiche Stadt vernichtet; ein Sturm gleichgültig dagegen, ob er eine Silberflotte zerscheitert u. s. w. Aber so ist auch die Natur gegen sich selbst gleichgültig. Ein Frost zerstört Millionen Blüthen; ein Käfer zernagt die stolzesten Waldungen; der Fuchs frißt das Huhn ohne alle Reflexion und ein Wallfisch verschlingt mit einem Ruck hunderte von Häringen. Eben so bedient sich der Geist der Natur rücksichtslos als Mittel und er martert die Thiere sogar theils zu seinem Vergnügen, theils zu Zwecken der Wissenschaft. Er sprengt Felsen, brennt Urwälder nieder, ändert den Lauf der Ströme, rottet gewisse Pflanzen und Thiere mit systematischer Absichtlichkeit aus u. s. w. Nicht weniger verfährt er eben so rücksichtslos innerhalb der besondern Kreise seiner Existenz. Der Staat reißt den Sohn aus den Armen seiner Eltern, ihn dem Feinde entgegenzustellen. Der religiöse Fanatismus zerstört die schönsten Kunstwerke und die Philosophie unterwirft unerbittlich alle Meinungen und Dogmen der Menschen der Prüfung der rationellen Kritik. Die Veränderungen, welche der Geist in der Natur hervorbringt, humanisiren dieselbe wohl relativ in Bezug auf den Menschen, aber nicht an und für sich. Das Meer läßt sich nicht zähmen. Alpen lassen sich nicht abtragen, Wüsten, wie die Sahara oder Gobi, nicht bewässern und der Gluthstaub, den die Winde aus dem Innern Australiens westwärts meilenweit in's Meer tragen, läßt sich durch nichts zurückhalten. Aber die Ideen sind auch durch ihre Selbstständigkeit wieder mit einander verkettet, indem sie durch ihre Einheit sich auf einander beziehen.

3) Die gegenseitige Vermittelung der Unterschiede der Idee.

Die Unterschiede der Idee kann man Formen derselben nennen, wenn man nur den Mißverstand entfernt, als ob nicht mit dem Unterschied der Form auch der besondere Inhalt ein anderer wäre. An und für sich sind alle Unterschiede in ihrer

Einheit erst die wirklich absolute Idee, die keinen derselben entbehren kann.

Die Vernunft als nur logische ohne Natur und Geist wäre ein eben solches Abstractum, als die Natur ohne Vernunft und Geist oder der Geist ohne Vernunft und Natur. Sie vermitteln sich gegenseitig.

Die Vernunft ist die abstracte, ideelle Form der Idee als die Totalität der ewigen Kategorien alles Seins und Geschehens und Wirkens sowohl in der Natur als im Geist. Beide haben sie daher als die allgemeine, neutrale, unpersönliche Nothwendigkeit zu ihrer Voraussetzung.

Die Vernunft aber als reine Vernunft ist nur erst der Begriff der Idee an sich. Sie enthält zwar den Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität, aber noch nicht diese selber im freien Unterschied von der nur ideellen Form. Diese Existenz des Begriffs der Idee als durch ihn objectiv bestimmte Realität ist die Natur, welche mithin die Vernunft in sich aufhebt, aber durch ihre Aeußerlichkeit in Raum und Zeit zur Nothwendigkeit der Vernunft ein alogisches Moment, den Zufall, hinzubringt.

Die Realität der Natur ist wiederum die Voraussetzung für die Erscheinung des Geistes. Sie ist nicht sein Princip, wohl aber die Bedingung, die er sich vorausschickt, sich als Erscheinung verwirklichen zu können. Gehirn und Rückenmark sind ein an sich sinnliches Dasein, ohne welches der Geist thatsächlich sich nicht zu manifestiren vermag. Der Geist ist der absolute Zweck, für welchen die gesammte Natur nur das Mittel ist. Er ergreift daher die Natur und begreift in ihrer Vernunft auch die Natur überhaupt, deren Gedanke von seinem Denken und Wollen unzertrennlich ist. Als erscheinender ist der Geist das Posterius der Natur, aber als der Endzweck derselben ist er ihr absolutes Prius, ohne welches sie selber gar nicht da sein würde. Es ist nur seinetwegen, daß sie existirt. Sie ist jedoch nicht eine bloße Aeußerlichkeit für ihn, wie die Geistlosigkeit der Rohheit und des Aberglaubens sie nimmt, sondern sie ist ihm, der ihr transscendent ist, immanent. Er ist nicht naturlos, sondern naturfrei. Sie ist an sich, wie er, Idee. Jede Mißhandlung der Natur ist daher

zugleich eine Selbstmißhandlung und Selbstschändung des Geistes. Weil jedoch der Geist als sich wissender und wollender über den blos instinctiven Trieb hinaus ist, so bringt er zum Zufall in Raum und Zeit aus seiner Freiheit noch die Willkür hinzu und vermag sogar durch sie mit Bewußtsein sich gegen die Natur und gegen seine eigene Idee negativ zu verhalten; eine Negation, die, als ohne absolute Berechtigung, zwar ein factisches Dasein erreicht, aber, als haltlos, sich selbst wieder vernichtet, denn die Wahrheit des erscheinenden Geistes ist der absolute, der göttliche Geist als der Schöpfer der Natur und als Hoheget der Geschichte. Was daher an und für sich besteht, ist nur die Idee, deren Proceß alle Widersprüche der Erscheinung ewig zur Harmonie überwindet.

Uebergang aus der logischen Idee zur Natur.

Die logische Idee erreicht im Begriff des Systems ihren Schluß und in diesem Schluß den Uebergang zu der im System der totalen Wissenschaft nothwendig nächsten Idee, deren Begriff insofern als das Resultat der Logik erscheint. Diese Idee ist, wie wir gesehen haben, die der Natur, aber eben dieser Fortgang ist selbst noch zu betrachten.

Nimmt man nämlich den Begriff der logischen Idee in einem nur subjectiven Sinn als eine Function unseres Verstandes, so ist es einleuchtend, daß von der Logik zur Naturphilosophie kein Uebergang stattfinden kann, denn die Logik fällt dann in die Psychologie. Wer also die Logik so anzusehen gewohnt ist, muß den Zusammenhang der logischen Idee mit der Natur verwerfen.

Nimmt man ferner die logische Idee als eine in ihrer Unpersönlichkeit schöpferisch sein sollende, so kann auch kein Uebergang von ihr zur Natur gefunden werden. Das Unpersönliche, der Begriff, kann nicht schaffen. Dies ist der Anstoß, den man an der Hegelschen Darstellung genommen hat. Hegel sagt auch noch in der encyklopädischen Fassung der Logik, §. 244, daß die

Freiheit der Idee, in der absoluten Wahrheit ihrer selbst, sich entschließt, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Am Schluß seiner ausführlichen Logik hatte er schon denselben Ausdruck gebraucht, daß die Idee, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, sich selbst frei entläßt und daß um dieser Freiheit willen die Form ihrer Bestimmtheit eben so schlechthin frei, die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit ist.

Diese Auffassung hat nach unserer Meinung einen Sinn nur, wenn der Begriff der logischen Idee in seiner innern Einheit mit dem der Natur und des Geistes verstanden wird, denn die unpersönliche Vernunft kann nicht die Natur aus sich entlassen. Dies kann nur der Geist und zwar nicht der menschliche, der selbst noch durch die Natur bedingt ist, sondern nur der göttliche, der absolute Geist. Nur auf diesen passen Ausdrücke, wie das frei und sicher in sich Ruhen und das sich Entschließen. Wir haben daher schon in der Einleitung zum ersten Theil ausgeführt, daß von dieser Seite die Logik als eine speculative Theologie gefaßt werden müsse, insofern die Vernunft zwar nicht als das absolute Abstractum der logischen Idee an sich, wohl aber im Geist persönlich ist, da nur der Geist der denkende, der den Begriff der Vernunft ideell in sich setzende ist, ohne welchen es gar keine Vernunft gäbe.

Da nun innerhalb der logischen Idee der Begriff des Geistes consequent noch nicht vorkommen kann, so mußte bei Hegel's Darstellung eine Zweideutigkeit entstehen, über welche sich zu verständigen es durchaus nothwendig ist, wenn nicht die in diesem Punct herrschende Verwirrung ungelöst bleiben soll. Hegel hatte in den Begriff der logischen Idee noch den des Lebens, des Wahren und Guten aufgenommen und daher, was besonders durch die erste Conception seines Systems aus der Frankfurter Periode klar ist, wie ich in der Beschreibung seines Lebens nachgewiesen habe, den Begriff der absoluten Idee mit dem des absoluten Geistes identificirt. Diese Identification erklärt auch,

weshalb er in seiner Philosophie des Geistes gar nicht mehr von Gott an und für sich handelte, sondern den absoluten Geist nur in seiner Manifestation als Kunst, Religion und Wissenschaft, also vom menschlichen Standpunct aus, entwickelte. Nur aus dieser Identification läßt sich auch verstehen, wie er in der Eintheilung der Philosophie zu so abstracten, von der Neuplatonischen Speculation entlehnten Formeln gekommen ist, daß die Idee 1) als logische die Idee an und für sich; 2) als Natur die Idee in ihrem Andersseiu; 3) als Geist die aus ihrem Andersseiu in sich zurückkehrende Idee sei. Diese Definitionen geben der Natur eine Bedeutung, welche der Tendenz der Hegelschen Philosophie nicht entspricht. Sie werfen nämlich auf den Geist das Licht, als ob er nicht in sich selber Substanz, nicht das sich wissende und wollende Absolute sei, denn er ist ja nur die aus der Entäußerung an die Natur in sich zurückkehrende Idee. Er hat sich also zur Natur wesentlich negativ zu verhalten. Dies ist aber, nach unserer Meinung, nur der Weg seiner Bildung, nur die eine Seite der Befreiung des endlichen Geistes in seiner Erscheinung von der hemmenden Gewalt der Natur. Aber das innerste Wesen des Geistes, nenne man es nun Freiheit oder Liebe oder Heiligkeit, ist in sich selbst positiv und verhält sich auch zur Natur positiv, da dieselbe an und für sich vernünftig ist. Da nun Hegel den Geist als Rückkehr der Idee aus der Natur als ihrem Andersseiu in sich bestimmte, so gewann seine Philosophie damit auch den Anschein, als wenn es ihr nur um die logische Idee, nur um das Denken der Vernunft, zu thun sei, denn die logische Idee hatte er als die Idee an und für sich definirt. Man konnte sie für seinen, wenn auch abstracten Gott halten. Hieran mußten sich dann alle die bekannten Einwürfe heften, daß sein System ein Panlogismus sei, in welchem die Natur nur die Rolle eines höchst überflüssigen Zwischenspiels zuertheilt bekomme und der Geist nur zum Cultus des Vernunftstudiums da sei, mithin der Wille nicht zu seinem Recht gelange. Allein mit einer solchen Interpretation würde man Hegel thatsächlich Unrecht thun.

Man würde nämlich vergeſſen, daß ſein Begriff der logiſchen Idee, wie erinnert, die Beſtimmungen des Lebens, der Wahrheit und der Güte enthält. Sein Begriff der abſoluten Idee ſoll die Einheit dieſer Unterſchiede ſein. Damit wird er zum Begriff des abſoluten Geiſtes. In der urſprünglichen Geſtaltung ſeines Syſtems, wie ich ſie in der Beſchreibung von Hegels Leben mitgetheilt habe, ſehen wir auch, daß er geradezu den Geiſt als das Subject nennt, welches ſich in der Natur als das Andere ſeiner ſelbſt darſtelle, um aus ihm in ſich zurückzukehren. Wenn er alſo ſpäterhin von der Rückkehr der Idee aus ihrem Andersſein zu ſich ſprach, ſo verſtand er darunter nicht den Regreß zu einem inhaltloſen Abſtractum, den man bei Anführung ſeiner Definition gewöhnlich im Sinn hat und der ſie ſo überaus kahl erſcheinen läßt.

Sodann aber muß man, ihn richtig zu verſtehen, die Ausführungen hinzunehmen, die er von der Philoſophie der Natur und des Geiſtes gegeben hat, denn erſt durch ſie erfahren wir genauer, was er unter Natur und Geiſt verſtand und dies Verſtändniß muß alſo auch den Begriff erläutern, den er von der logiſchen Idee hat. Es iſt eine Albernheit, einem ſo reichen Geiſt, einem ſo tiefen Denker, als Hegel es war, immer von Neuem jene beiden abſtracten Ausdrücke vom Andersſein der Idee und von der Rückkehr der Idee aus dem Andersſein zu ſich als das Einzige vorzuhalten, was er von Natur und Geiſt zu ſagen gewußt habe. Wie dürr, wie ſcholaſtiſch und unverſtändlich müſſen dieſe Formeln nicht jedem Ohre klingen, das nicht in ihren Urſprung eingeweiht iſt! Allein gerade deswegen ſind ſie von Hegels Gegnern aller Orten unaufhörlich umhergetragen, ihn als einen beſchränkten, verworrenen Kopf, als einen nur auf logiſche Abſtractionen verſeſſenen, gemüthloſen Scholaſtiker, als einen Zerſtörer aller ächten Wiſſenſchaftlichkeit darzuſtellen. Wie nun derſelbe Menſch, bei ſolcher Oede des Verſtandes, bei ſolcher logiſchen Austrocknung der Seele, doch im Stande geweſen, eine Philoſophie des Staats, der Kunſt und Religion hervorzubringen, welche alle dieſe Gebiete in eine ganz neue Phaſe der Entwicklung heraufhob, das blieb ein Räthſel oder

wurde, falls man es nicht ganz ignorirte, als eine glückliche Inconsequenz angesehen.

Wenn Hegel in jener Eintheilung der Philosophie die Logik die Wissenschaft von der Idee an und für sich nennt, so kann dies den Schein erwecken, als ob er sie für das schlechthin Absolute nehme. Dies ist nicht seine Meinung. Die logische Idee ist nach ihm allerdings auch absolut. Die Vernunft ist göttlich, wie wir es populär ausdrücken. In den Erläuterungen zu seiner Naturphilosophie (S. W. VII, 23, zu §. 247.) sagt er bei dem Uebergange von der logischen Idee zur Natur: „Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, ein Anderes aus sich herauszusetzen u. s. w." Aber erst der Begriff des absoluten Geistes ist nach Hegel der Begriff der schlechthin absoluten Idee, denn er ist nicht mehr der Begriff des noch weltlosen Logos, wie Hegel selbst den Begriff der logischen Idee in der von uns früher schon, in der Einleitung, besprochenen Weise bestimmt hat: Gott vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes. Der absolute Geist ist der natur- und geschichtfreie Geist, der sich aber wesentlich auf die Natur und Geschichte als sich wissendes und wollendes, absolutes Subject bezieht. Ihm erst kommt der Name der Idee an und für sich zu; die logische Idee ist, in dieser Sprache zu reden, nur erst die Idee an sich.

Wir sagen nun zwar, daß die logische Idee sich zur Natur, daß die Natur sich zum Geist aufhebt. Hegel sagt sogar, Encyklopädie, §. 575.: „Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geist."

Allein in Rücksicht der Einheit der Idee ist es richtiger, zu sagen: die Idee geht von sich als logischer zu sich als Natur und von sich als Natur zu sich als Geist über.

Vernunft, Natur und Geist sind die wesentlichen Unterschiede der Idee. Vernunft und Natur sind sich als Begriff und Realität entgegengesetzt; der Geist aber hat an der Natur

sein absolutes Organ und an der Vernunft seinen absoluten Kanon. Als selbstbewußte Einheit der Vernunft und der Natur ist er nicht nur von ihnen unterschieden, sondern unterscheidet er sich selbst von ihnen.

Weil also die Idee an und für sich nur Eine ist, so geht sie auch aus sich als Geist nicht blos schöpferisch zur Natur über, sondern sie geht auch aus der Natur in sich als absolut denkende zurück. Das System der Wissenschaft endigt mit dem Begriff der speculativen Theologie und aus dieser resultirt wieder der Anfang des Systems, der Begriff Gottes als des Logos oder der Idee als logischer. Der religiöse Glaube macht die Existenz Gottes zur Voraussetzung. Die speculative Theologie geht von dem Zweifel an derselben aus. Der Versuch aber, diesen Zweifel aufzulösen und die Existenz Gottes zu beweisen, ist nur aprioriſch zu erledigen. Die wahre Theologie führt daher zur speculativen Logik zurück.

Ich habe früher in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1845, die speculative Theologie mit dem Versuch eröffnet, die Entwicklung des Begriffs Gottes mit der Entwicklung der Beweise für seine Existenz in der Art zu vereinigen, daß ich alle positiven Momente der Idee in ihrer Dialektik mit Bezug auf den Begriff Gottes als des absoluten Geistes vorführte. Hieraus ergab sich eine Reihe von Definitionen Gottes und eben so eine ihnen entsprechende Reihe von Beweisen für seine Existenz. Diese Definitionen erreichten ihr Ende in derjenigen, in welcher die Umkehrung des Subjectes in das Prädicat Subject und Prädicat gleich setzte, während jede andere für sich, als abstracter Standpunct, dem Begriff des Absoluten nicht entspricht. Es ergeben sich daraus die Stufen des Logotheismus; Physikotheismus; Pneumatotheismus, in so fern Gott als Vernunft, als Natur oder als Geist definirt wird. Die Vernunft hebt sich zur Natur, die Natur zum Geist auf. Im Begriff des Geistes aber ergeben sich die Definitionen: 1) der einzelne Mensch ist Gott; sie widerlegt sich selbst durch die Endlichkeit des einzelnen Subjectes und der Autotheismus hebt sich 2) zur Definition auf: die Menschheit ist Gott. Dieser

anthropologiſche Univerſalismus widerlegt ſeine vorausgeſetzte Abſolutheit durch die Endloſigkeit des hiſtoriſchen Progreſſes, ſo daß 3) der abſolute d. h. von der Natur und Geſchichte freie, ſich als Grund der Vernunft wiſſende Geiſt Gott iſt. In dieſer Definition: der abſolute Geiſt iſt Gott, wird die Gleichheit zwiſchen Subject und Prädicat erreicht. Gott iſt der abſolute Geiſt, der ſich im Schaffen der Natur, im Wollen des Zwecks der Geſchichte, im Denken der Vernunft, manifeſtirt und durch dieſe ewige Thätigkeit den Beweis ſeiner Exiſtenz führt, ſo daß der pneumatotheologiſche Beweis in den logiſchen als ontologiſchen zurückkehrt. Alle Beweiſe für das Daſein Gottes müſſen den Begriff des Abſoluten enthalten, aber erſt der Begriff des Geiſtes als des abſoluten iſt der des Abſoluten ſchlechthin.

Schlußbetrachtung.

Der eigentliche Kern der ganzen hier gegebenen Entwicklung läßt sich aus der nothwendig gewesenen Weitläufigkeit der Erörterung auf gewisse einfache Probleme zurückführen, von deren Beantwortung die weitere Zukunft der logischen Wissenschaft abhängt. Wir wollen hier zum Schluß die vorzüglichsten derselben einer kurzen exoterischen Betrachtung unterwerfen.

Es wurde zunächst behauptet, daß die gesammte Wissenschaft in drei Theile zerfalle, in die Wissenschaft der Vernunft, der Natur und des Geistes.

Diese drei Begriffe sind an und für sich Ein Begriff, der der Idee überhaupt, aber jeder derselben stellt die Idee in einer ihm eigenthümlichen Weise dar.

Die hieraus entspringenden Unterschiede stehen untereinander in einem bestimmten Verhältnisse. Der Begriff der Vernunft hat eine nur ideelle Realität im abstracten Denken; der der Natur eine in der Aeußerlichkeit von Raum und Zeit reelle Realität; der des Geistes eine ideell-reelle im fürsichseienden Denken und Wollen. Die Bestimmungen der Vernunft verhalten sich als schlechthin allgemeine und nothwendige, als die absolute Form, welcher von dieser Seite sowohl die Natur als der Geist unterworfen ist. Die Vernunft ist der Natur und dem Geist immanent. Natur und Geist sind vernünftig. Hieraus folgt, daß jede Bestimmung der Vernunft an sich sowohl in der Natur als im Geist Existenz zu haben, also auch darin nachgewiesen zu werden vermag. Hieraus ergibt sich wiederum für den Begriff der Vernunft ein negativer Kanon, daß,

was nicht in der Natur, nicht im Geiſt als eine gleich ſehr in beiden vorkommende Beſtimmung aufgezeigt werden kann, entweder der Natur oder dem Geiſt, nicht aber der abſtracten Vernunft angehört. Die weitere Conſequenz dieſes Kanons iſt daher, daß der Begriff des Lebens nicht als ein logiſcher, ſondern nur als ein phyſiſcher, und ferner der Begriff des Erkennens und Wollens ebenfalls nicht als ein logiſcher, ſondern nur als ein pneumatiſcher angeſehen werden kann. Der Begriff der logiſchen Idee an ſich muß den Begriff des Lebens, des Erkennens und Wollens, von ſich ausſchließen.

Durch dieſe Schlußfolgerung wurde der Begriff der Vernunft in eine beſtimmte Grenze eingeſchloſſen. Die Beiſpiele aus dem Bereich der Natur und des Geiſtes hatten den Zweck, die abſtracte Neutralität der logiſchen Beſtimmungen als ſolcher in concreto zu bewähren.

Da nun aber doch dieſe Beſtimmungen als logiſche Gedanken ſind, ſo iſt es natürlich, nach dem Subject zu fragen, welches ſie denkt. Dies Subject iſt der Geiſt. Die Vernunft als ſolche iſt nur die abſtracte Idee. Der concrete Träger derſelben iſt der Geiſt als der denkende. Der Geiſt iſt nicht blos ſeiner Subſtanz nach vernünftig, denn das iſt die Natur auch, ſondern er unterſcheidet auch ſich ſelbſt von ſeinem Denken. Als Subject hat er Vernunft.

Der Geiſt aber iſt in ſeiner Exiſtenz von ſich als göttlicher ſchlechthin und als menſchlicher unterſchieden. Als göttlicher iſt er ſelber das urſprüngliche Denken, der ewige Logos. Der Begriff Gottes kann von dem der Vernunft nicht getrennt werden. Die Vernunft iſt göttlich, weil ihre Beſtimmungen nicht, man weiß nicht wie und wo, exiſtirende kosmogoniſche Mächte, myſtiſche Hypoſtaſen, ſondern Gedanken Gottes ſind. Der Begriff des Geiſtes geht daher in den Begriff der Vernunft über. Das Ende der Wiſſenſchaft, die ſpeculative Theologie, führt zu ihrem Anfang, zur Logik, zurück, wie der Anfang, die Logik, aus dem abſtracten Begriff der Vernunft zu ihrer objectiven Realität, zur Natur, und damit zur Phyſik überführt.

Der menſchliche Geiſt hat keine andere Vernunft, als der göttliche. Er unterſcheidet ſich aber von dem göttlichen dadurch, daß er, als der in der Zeit erſcheinende, den Begriff der Vernunft erſt allmälig ſich zum Bewußtſein bringt. Die Geſchichte dieſes Erkenntnißproceſſes fällt in die Pſychologie. Die logiſchen Beſtimmungen, die unter einander durch ihre eigene Nothwendigkeit als ein logiſcher Kosmos zuſammenhängen, werden im menſchlichen Denken zugleich zu ſubjectiven Functionen, die an ſich derſelbe Inhalt ſind, als welcher ſie im göttlichen Denken oder im Syſtem der logiſchen Idee exiſtiren. Aber in der ſubjectiven Freiheit ſind ſie auch der zufälligen und willkürlichen Verkettung und damit dem Irrthum und der Sophiſtik preisgegeben. Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſchließt dieſe ſubjectiven Formen des Erkennens von ſich aus.

Da nun aber die Wiſſenſchaft in ihrer jetzigen Epoche die Identität wie den Unterſchied der ſpeculativen und der formalen Logik noch nicht als einen durchweg anerkannten anſehen darf, ſo kann ſie auch in ihrer Darſtellung noch nicht von ihrer Wechſelbeziehung abſtrahiren. Dies iſt vorzüglich bei dem Begriff des Urtheils und des Schluſſes, ſo wie bei dem der Methode der Fall. Es wurde daher vorgeſchlagen, die Hauptmomente des Begriffs, die hier auftreten, als Inhärenz, Subſumtion und Immanenz der Relation zu bezeichnen, weil damit eine objective Beziehung des Begriffs auf ſich ſelbſt ausgedrückt wird, die wir in unſerm ſubjectiven Denken wiederholen, weshalb es ein überflüſſiger Luxus iſt, in der ſubjectiven Logik andere Bezeichnungen dafür zu erfinden. Es entſteht, da die Vernunft nur Eine iſt, eine entbehrliche Verweitläuftigung dadurch. Das Wort Schluß wird ſo gut als das Wort Begriff von uns in objectivem und ſubjectiven Sinn gebraucht. Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff der Methode. Es wurde zu zeigen verſucht, daß der Proceß der Idee an und für ſich ein genetiſcher iſt, der ſich in dem Unterſcheiden der Einheit analytiſch, im Einigen der Unterſchiede ſynthetiſch bewegt. Der Proceß des ſubjectiven Erkennens iſt innerhalb der Methode analytiſch, um zur Syntheſe zu gelangen, ſynthetiſch, um wieder zur Analyſe überzugehen, genetiſch als eine Nachbildung der dialektiſchen Form der Idee

an und für sich, indem die Einheit nicht nur von uns unterschieden wird, sondern sich von sich selbst unterscheidet und der Unterschied nicht nur von uns aufgehoben wird, sondern sich selbst zur Einheit aufhebt.

Es wurde zum bessern Verständniß dieser Exposition aufmerksam gemacht, wie die formale Logik in ihrer so oft aufgetauchten Tendenz, sich in ein Rechnen zu verwandeln und einen syllogistischen Mechanismus aufzustellen, selber das unzweideutige Bestreben verrathe, den Begriff als einen sich selbst bestimmenden, das Schließen und Urtheilen als eine von uns unabhängige objective Beziehung zu fassen.

Eine ganz vorzügliche Sorgfalt wendeten wir dem Begriff des Negativen zu, weil wir in ihm vornämlich den Quell so vieler in unserer Zeitphilosophie grassirenden Verirrungen und Verwirrungen zu finden glaubten. Die Summe unserer Betrachtung ging hier dahin, daß der Begriff der Entgegensetzung nicht mit dem Begriff des Widerspruchs und bei diesem der nur contradictorische formale nicht mit dem conträren realen vermischt und verwechselt werden dürfe. Wir erklärten also, daß wir in dem Verhältniß des Centrums zur Peripherie, des Pols zum Pol, des Antagonismus der organischen Functionen, in dem Verhältniß von Familie und Staat, von bildender und musikalischer Kunst u. s. w. nur erst Gegensätze, nicht aber Widersprüche zu erblicken vermöchten. Wir zeigten aber, wie der Gegensatz zum Widerspruch werden könne, wenn nämlich das Gleiche sich in seiner Identität negativ auf sich beziehe, wie der Südpol auf den Südpol, Recht auf Recht, Glaube auf Glaube, u. s. w. Dann entstehe die Collision. Wir waren jedoch genöthigt, hier noch die productive von der destructiven zu unterscheiden; die productive, in welcher die Collision durch eine höhere Berechtigung hervorgerufen wird; die destructive, wenn sich die Entzweiung dadurch erzeugt, daß ein an sich niedrigeres Princip den Gegensatz mit sich insteirt. Die Abhandlung des Begriffs der Idee gab uns hierzu erst die volle Aufklärung, weil sie erst das Verhältniß des Begriffs zu seiner

Realität zu untersuchen hatte. Hier ergab sich die nothwendige Möglichkeit einer nicht sein sollenden Wirklichkeit. Eine solche Wirklichkeit ist der absolute Widerspruch. Wir erkannten aber, daß die Existenz desselben, da sie durch das rationale und empirische Prius des Positiven bedingt ist, zwar den Untergang eines endlichen Daseins zu bewirken, jedoch nicht die Einheit der Idee an und für sich zu zerstören vermöge, diese vielmehr aus allen Entzweiungen der erscheinenden Welt schließlich sich als die Versöhnung mit sich erweise. Das Negative als das nicht seinsollende ist in sich selbst haltlos.

Allein hieraus ging eine wichtige Folgerung hervor. Man sagt nämlich gewöhnlich, daß die Dialektik in der Entwicklung des Systems von Widerspruch zu Widerspruch fortschreite. Es erzeuge sich ein nothwendiger Widerspruch. Weil er ein nothwendiger sei, so müsse er aufgelöst werden. Und zwar nimmt die heutige Dialektik diesen Fortgang nicht, wie die Kantische Philosophie, als einen nur in uns fallenden Widerspruch des subjectiven Erkennens, sondern als einen objectiven. Hier ist aber sehr wohl zu beachten, daß dieser Widerspruch nicht der destructive, sondern der productive ist, der nicht unter die Kategorie des nichtseinsollenden fällt.

Wir sagten daher, daß das Kranksein, Bösesein u. dgl. nicht zum constitutiven Begriff der Idee gehöre. Krankheit, Bosheit, ist ein destructiver Widerspruch. Der productive Widerspruch dagegen ist ein für die Verwirklichung des Begriffs der Idee in ihrer Erscheinung nothwendiger, der sich aber in einen höhern Begriff aufhebt. Er ist nur nach Oben, nicht nach Unten hin Widerspruch. Gott z. B. ist als absoluter Geist das sich selbst schlechthin genügende Wesen. Warum geht er also aus sich heraus? Warum schafft er eine Welt? Warum bleibt er nicht in sich? Das Schaffen ist ein Widerspruch mit der Selbstgenügsamkeit. Gott wagt sich in diesen Widerspruch, weil er mit der Schöpfung sich selbst in höherer Weise genügt, der Widerspruch also nur relativ, nur in Bezug auf seinen egoistischen Solipsismus, wie die Theologen es nennen, stattfindet, absolut hingegen gar kein Widerspruch da ist. Ein basischer und ein acider Stoff sind sich einander entgegengesetzt. Sind sie wahl-

verwandte, so können sie, sobald sie in unmittelbaren Rapport treten, in Widerspruch mit einander übergehen. Aber dieser Widerspruch, der chemische Proceß, in welchen sie sich gegenseitig durch ihre antagonistische Einseitigkeit als entgegengesetzte vernichten, ist productiv. Es ist die höhere Einheit der Stoffe die in ihm thätig ist.

Daß nun die Wissenschaft diesen Widerspruch berücksichtigen müsse, ist selbstverständlich. Eben so wohl aber muß sie den destructiven Widerspruch in sich aufnehmen, denn als einmal vorhanden verlangt er seine Erklärung, die lediglich in der Natur des Positiven liegen kann. Die Wissenschaft darf ihn so wenig ignoriren, daß im Gegentheil es recht eigentlich zu ihrer höchsten Aufgabe gehört, seine Genesis begreiflich zu machen, denn immer wird uns die Frage durch die Widersprüche der Erfahrung aufgedrängt werden: wenn die Vernunft der Natur und dem Geist immanent, wenn sie das in ihrer Erscheinung Seinsollende ist, woher und warum denn die Existenz des Widervernünftigen? Die Wissenschaft wird also die Entwicklung dieses Widerspruchs an den Begriff desjenigen Positiven, dessen Negation er ist, selbst anzuknüpfen haben, denn nur in dem Positiven kann sich der Aufschluß über die Möglichkeit des Negativen finden; nur in ihm aber kann sich auch die Möglichkeit entdecken, wie der Widerspruch sich aufzuheben und wie die vom Begriff geforderte Realität sich zur Harmonie mit sich wieder herstellen könne. Die Wissenschaft ist also vollkommen gerechtfertigt, wenn sie auch den Begriff des destructiven Widerspruchs in ihren systematischen Gang an Ort und Stelle seines Ursprungs aufnimmt, statt etwa, wie es oft der Fall ist, ihn als eine Ausnahme in einen Anhang oder in eine Anmerkung zu verweisen; er darf seiner Zeugestätte nicht entfremdet werden.

Die Logik geht hierin durch den Begriff des Widerspruchs in allen seinen abstracten Formen den übrigen Wissenschaften mit gutem Beispiel voran.

Es würde ein offenbarer Unsinn sein, zu behaupten, daß die Vernunft, die Natur, der Geist überhaupt mit sich in Widerspruch seien; oder daß die Natur der Vernunft, der Geist der Natur widerspreche. Die Idee kann sich in keiner ihrer Gestalten

und auch nicht im Verhältniß derſelben unter einander widerſprechen. Wohl aber ſind ſie an ſich einander entgegengeſetzt und aus dieſer Entgegenſetzung heraus iſt in ihrer Erſcheinung der Widerſpruch möglich. Die Natur an ſich iſt geſund, aber die einzelne Pflanze, das einzelne Thier kann erkranken. Die Menſchheit an ſich iſt vernünftig, aber der einzelne Menſch kann verrückt werden. Die Kunſt an ſich bringt das Schöne hervor, aber das einzelne Kunſtwerk kann häßlich werden und mit ſolcher Realität dem Begriff der Kunſt widerſprechen u. ſ. w.

Es iſt eine dialektiſche Verirrung, im Begriff als ſolchem oder gar im Begriff der Idee den Widerſpruch des Nichtſeinſollenden für ein conſtitutives Element zu halten. Alles Endliche kann allerdings in Widerſpruch übergehen oder vielmehr in aller Erſcheinung ſind an ſich die Bedingungen zu Widerſprüchen gegeben, durch deren Entwicklung ſie nach der einen oder andern Seite hin zu Grunde gehen kann. Allein der Widerſpruch als negativer, als Widerſpruch der Realität mit ihrem Begriff, iſt nicht eine abſolute Beſtimmung der Idee, als ob nämlich der deſtructive Widerſpruch ſein ſollte und ſeine Nichtrealiſirung folglich ein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee wäre. Dann müßte z. B. jeder Menſch krank, verrückt werden, jeder müßte Unrecht thun, ſtehlen, betrügen, lügen, jeder müßte in tragiſche Colliſionen gerathen u. ſ. w. Die Wahrheit iſt aber, daß nur die Möglichkeit des Negativen als reale nothwendig iſt. Den Gegenſatz haben wir als conſtitutives Moment jeder Idee aufgeſtellt. Vom Widerſpruch läßt ſich dies nicht ſagen, ohne nicht den wahnſinnigſten Conſequenzen Thor und Thür zu öffnen. Es wäre, als wenn man behauptete, daß jedes Handelshaus, um ſeinem Begriff zu entſprechen, einmal Bankerutt machen müſſe.

Wenn alſo der Widerſpruch als die bewegende Seele der Dialektik angeſehen wird, ſo kann darunter nicht die Entgegenſetzung verſtanden werden, die zum organiſchen Begriff der Sache gehört, ſondern die Negation einer Beſtimmung, welche dadurch entſteht, daß ihre Auflöſung in eine höhere Sphäre in ihrem Begriff liegt. Gewöhnlich ſagt man dann, daß ſie ſich durch ihren Widerſpruch über ſich ſelbſt hinaustreibe,

Sie widerſpricht ſich nur in Bezug auf den weiteren Inhalt, zu welchem ſie durch ihr Weſen in einem nothwendigen Verhältniß ſteht. Man ſagt z. B. die Einzelheit widerſpricht ſich. Dies ſoll heißen, die Einzelheit, als Einzelheit ſich auf ſich beziehend, ſchließt die Beſonderheit und Allgemeinheit von ſich aus, denn Einzelheit iſt ſie nur durch abſolute Reflexion in ſich. Aber dies iſt ein Widerſpruch, denn in der Einzelheit iſt die Beſonderheit und Allgemeinheit an ſich mitgeſetzt. Sie kann alſo ihrem Begriffe wahrhaft nur dadurch entſprechen, daß ſie, als Einzelheit, ſich nicht nur auf ſich, ſondern eben ſo ſehr auf ihre Beſonderheit und Allgemeinheit bezieht. Dieſe Beziehung iſt das Urtheil. Das Einzelne iſt das Einzelne, Beſondere und Allgemeine. Durch das Setzen ſeiner Beziehung auf eines dieſer Momente, die es als nothwendige Unterſchiede an ſich hat, wird es zum Urtheil. Man drückt ſich daher ſo aus, daß das Urtheil, weil in ihm die dem Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen widerſprechende Abſtraction der Einzelheit von ihren weſentlichen Unterſchieden ſich aufhebt, die Auflöſung des Widerſpruchs ſei, in welchen die Einzelheit, als Einzelheit, mit ſich ſelbſt gerathe, da ſie an ſich nur ein Moment des Begriffs iſt. Die Auflöſung ſeines Widerſpruchs fällt alſo in das Urtheil. Im Urtheil wird die Beziehung immer nur eines Moments des Begriffs auf ein anderes geſetzt. Das einzelne Urtheil als ſolches kann ſich alſo nicht widerſprechen. Geſchähe dies, ſo wär' es *abſurd, verrückt, falſch*, contradictio in adjecto. Inſofern aber im Begriff nicht blos ein Verhältniß von Moment und Moment, ſondern die Vermittelung jedes Moments durch die *beiden* andern exiſtirt, iſt das Urtheil ſich widerſprechend, denn das Verhältniß zweier Momente wird von ihm als eine *unmittelbare Einheit* geſetzt, während ſich, gerade durch die Entwicklung ſeiner Formen, zeigt, daß die Einheit der Momente keine unmittelbare, ſondern eine vermittelte iſt. Dieſe Vermittelung iſt der Schluß, der das Urtheil als Reſultat *begründet*. Die Auflöſung des Widerſpruchs des Urtheils, *nicht mit ſich als Urtheil*, in welchem Fall es ein Widerſinn wäre, ſondern mit dem Weſen des Begriffs, fällt alſo nicht in das Urtheil, ſondern in den Schluß.

Daß dies die richtige Auffassung der Dialektik in Hegels eigenem Sinne sei und daß mithin der Widerspruch hier als der affirmative, productive genommen werden müsse, bestätigen wir durch seine eigenen Worte, indem er bei der Abhandlung des Begriffs des Widerspruchs, Logik, II., S. 72. (S. W. IV.) ausdrücklich sagt: „Das Ding, das Subject, oder der Begriff, ist als in seiner Sphäre in sich reflectirt, sein aufgelöst'er Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine bestimmte, verschiedene; so ist sie eine endliche und dies heißt eine widersprechende. Von diesem höhern Widerspruch ist nicht sie selbst die Auflösung; sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde."

Eine ganz vorzügliche Schwierigkeit bereitete uns der Begriff der Objectivität. Wir behaupteten, daß dieser Begriff in dem gewöhnlichen Sinn der Gegenständlichkeit nicht in die absolute Logik, sondern in die Psychologie gehöre. Das Ich als Subject setzt sich Alles, was es nicht ist, als Object, als Gegenstand. Es setzt aber auch sich selbst als ein Anderes, das es von sich als Ich unterscheidet und worin es mithin sich ihm selber zum Gegenstand macht. Es objectivirt sich. Der Begriff dieser doppelten Vergegenständlichung gebührt dem Erkennen und Wollen.

Wir behaupteten ferner, daß wir unter Objectivität mit Hegel innerhalb der Logik die vom Begriff erfüllte Realität anzuerkennen nicht zweifelhaft seien, daß wir aber, was Hegel den objectiven Begriff nenne, eben deshalb, nicht als eine besondere Zwischensphäre zwischen dem Begriff und der Idee anzusehen vermöchten. Unsere Begründung dieser, wie wir sehr wohl begreifen, wichtigen Controverse, beruhte vornämlich auf folgenden Puncten:

1) Darauf, daß die Entwicklung des Begriffs selbst seine Realisirung sei. Der Begriff enthält nämlich, auch nach Hegels Logik, das Sein und Wesen, also das wesentliche Sein, in sich. Er enthält es in allen seinen Momenten, aber so, daß er die substantielle Wirklichkeit, die sich selbst Zweck ist, als

Subject ſetzt. Als Subject nicht im pſychologiſchen, ſondern im allgemein logiſchen Sinn. Das Einzelne, in welchem das Allgemeine und das Beſondere mitgeſetzt ſind, iſt daher das ſich ſelbſt als Object ſetzende Subject. Es iſt die concrete Totalität der Begriffsbeſtimmungen.

2) Daher behaupteten wir, daß der Mechanismus, Chemismus und äußerliche Teleologismus dem Begriff der Metaphyſik anheimfielen und von der eigentlichen Logik auszuſchließen ſeien. Es ſind Formen der realen und finalen Cauſalität. Im Mechanismus theilt ein Daſein einem andern ſeine Bewegung mit, ohne es in ſich zu verändern. Druck, Stoß, Fall, laſſen die Dinge an ſich, wie ſie ſind; ſie ändern nur ihre Stellung und Bewegung. Aber ein Verhältniß des Begriffs iſt nicht darin vorhanden. Eine Kugel wirft einen Kegel um, ſo verhält ſie ſich nicht als das Allgemeine und der Kegel nicht als das Beſondere. Ein Stein, der auf einen andern fällt, iſt ein einzelnes Daſein, das ſich durch ſeine Schwere als eine ihm inhärirende Qualität auf ihn bezieht, aber der Stein ſteht, ſofern er mechaniſch wirkt, nicht in dem Verhältniß eines Allgemeinen zu einem Beſondern. Das Begriffsverhältniß liegt hier anderwärts. Einmal im Begriff der Schwere, die als allgemeine ſich zur ſpecifiſchen beſondert; d. h. dieſer Stein hat im Verhältniß zum Gewicht des Waſſers dies beſtimmte Gewicht. Sodann im Begriff des Steins ſelbſt, ſofern er als Individuum einer beſondern Steinart angehört. Endlich im Begriff der Form der Bewegung, die ſich mannigfaltig beſondert. In allen dieſen Beziehungen iſt der Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen wirkſam. Es iſt daher eine Wiſſenſchaft der Mechanik möglich, aber die mechaniſche Cauſalität als ſolche iſt keine unter den Begriff des Allgemeinen und Einzelnen fallende. Sie iſt, nach unſerm Dafürhalten, nur ein Reflexionsverhältniß. — Im Chemismus verändert ein Daſein durch ſeine Einwirkung als eine dynamiſche die Beſchaffenheit eines andern. Das Daſein wird in ſich ein anderes. Allein auch dieſe Veränderung iſt nicht in dem Sinn eine logiſche, daß die eine Subſtanz ſich als die allgemeine zur andern als ihre Beſonderung verhielte. Das Sonnenlicht bleicht das gelbe Wachs.

Dies ist eine chemische Wirkung, aber das Sonnenlicht verhält sich zum Wachs nicht wie ein Allgemeines zu seinem Besondern. — Im Teleologismus wirkt der Zweckbegriff als Ursache. Das Product der teleologischen Causalität enthält die Realität des an sich ideellen Zweckbegriffs. Der Inhalt des Zweckbegriffs ist derselbe wie der seiner Realität. Der Unterschied des realisirten Zwecks von seinem Begriff fällt nur in die Differenz des Ideellen und Reellen. Die Realität ist keine Specification des Zweckbegriffs, so wenig als das Mittel, durch welches sich der Zweck realisirt, sich als eine Art seiner selbst als Gattung verhält. Der Zweckproceß verändert daher nur die ideelle Form in die reelle und bedient sich, dies zu erreichen, des mechanischen und chemischen Processes. Das Thier realisirt z. B. den Zweck seiner Selbsterhaltung durch Fressen und Saufen, so ist das Ergreifen der Nahrung ein mechanischer Act, das Verdauen ein dynamischer, allein man kann nicht sagen, daß die Nahrung sich als die Besonderung des Zweckes der Selbsterhaltung herausstelle.

Ich habe daher in meinem System der Wissenschaft §. 155 bis 158 diese verschiedenen Formen des Causalprocesses beschreiben können, ohne im Geringsten die Momente des Begriffs berühren zu dürfen, dessen Gliederung ihnen an sich noch fremd ist. Erst durch den Begriff werden mechanische, dynamische, teleologische Processe innerhalb eines durch ihn bestimmten Inhaltes zu allgemeinen, besondern und einzelnen. Dies ist der Grund, weshalb Hegel die Existenz dieser Processe an concreten Verhältnissen der Natur und des Geistes hat nachweisen können. Hegel hat nun aber den objectiven Begriff nicht als die adäquate Darstellung des subjectiven, sondern nur als die Vermittelung der wirklichen Objectivität gefaßt.

3) Da nun aber dieselbe in die Causalität fällt und diese, wie er selbst zeigt, sich in den Begriff aufhebt, so ist, wie er ebenfalls zeigt, der Begriff nur als thätig zu denken. Diese Thätigkeit ist seine Realisirung und diese Realisirung geht durch das Urtheil zum Schluß über, in welchem als dem disjunctiven der Begriff zur vollständigen Realisation seiner Momente gelangt.

4) Wir ſchloſſen daher, daß das Reſultat des Schluſſes nicht der Begriff des Objects, ſondern die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität d. h. der Begriff der Idee ſei.

5) Weil aber der Begriff der Idee ſowohl den des Begriffs als ſeiner Realität in ſich ſchließt, ſo erkannten wir, daß die Idee, indem ſie als Princip ſich entwickelt, diejenige Darſtellung des Begriffs hervorbringt, die ſeine Objectivität zu heißen verdient. Wir erkannten, daß dieſelbe eine in ſich harmoniſche oder als Totalität ein Syſtem ſein müſſe. Erdmann und nach ihm Kuno Fiſcher haben in ihren Logiken den objectiven Begriff geradezu als Kosmologie behandelt, weil der mechaniſche Proceß nur in einer Welt von Objecten, in einer mechaniſchen Weltordnung, der dynamiſche Proceß nur in einem Syſtem von Kräften, der teleologiſche nur in einem Reich von Zwecken möglich ſei. Aber eine ſolche Totalität kommt, nach unſerer, vielleicht irrigen, Meinung, erſt der Idee zu, denn der Begriff als ſolcher enthält erſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, nicht aber eine Beſtimmung ſeines Inhalts. Dieſe wird erſt durch die Idee gegeben, für deren Inhalt die Gliederung des Begriffs nur die formale Seite ausmacht. Die Idee iſt allerdings Begriff, aber nicht Begriff überhaupt, ſondern beſtimmter Begriff: Vernunft, Natur, Geiſt. In dieſer Beſtimmtheit liegt ihr Princip. Innerhalb der Natur entſteht nun durch die Schwere der abſtracten Materie der mechaniſche, durch die ſpecifiſche Kraft der concreten Materie der dynamiſche, durch die Wechſelbeziehung zwiſchen der organiſchen und unorganiſchen Natur der äußerlich teleologiſche Proceß. Das Leben hat Hegel ſelbſt nicht mehr unter die Kategorie des objectiven Begriffs, ſondern unter die der Idee geſtellt. Der Geiſt iſt ebenfalls weſentlich Idee, was Hegel in ſeiner Logik dadurch ausdrückt, daß er den Begriff des Erkennens und Wollens in den Begriff der Methode der Idee aufgenommen hat. Mechaniſche, dynamiſche, äußerlich teleologiſche Verhältniſſe treten für ihn ein, ſofern er, als erſcheinender, durch die Vermittelung der Natur ſeine Freiheit zu realiſiren genöthigt iſt. Alle äußerliche Ordnung wird in ihrer periodiſchen Wiederkehr zu einer mechaniſchen, weil ſie durch Raum und Zeit ſich vertheilen muß; dieſe

Naturkategorien bedingen ihren Mechanismus u. s. w. Viele Verhältnisse des Geistes aber beschreiben wir als mechanische oder chemische, die es in sich nicht sind, sondern die nur eine Analogie der Form derselben darbieten. Der Soldat, sagen wir, gehorcht mechanisch. Aber dieser Gehorsam ist kein wirklich mechanischer, denn er ist ein Product des Willens. Im reinen Mechanismus, der blinde Nothwendigkeit sein muß, ist Insubordination, Meuterei, Desertion nicht möglich. Der Soldat ist in sich kein mechanisches Object. Nur aus Freiheit macht er sich relativ zu einem solchen.

6) Man sieht leicht, daß auf den Zweckbegriff ein vorzügliches Gewicht fällt. Ich habe denselben, Aristoteles folgend, zum Begriff des Seins hinzugenommen, für welches er die als Begriff thätige Ursache ausmacht. Begriff hat dann erst den Sinn der ideellen Einheit, die als subjective Beziehung auf sich zugleich die Macht ist, welche das reelle Werden, den Proceß des Geschehens bestimmt. Zweck ist daher ein ganz allgemeiner Begriff; worin er aber bestehe, kommt auf den Inhalt an, der an sich in's Unendliche mannigfaltig ist. Wir behaupteten daher, daß der Zweckbegriff sich von dem speciell logischen Begriff dadurch unterscheide, daß in diesem die Gliederung seiner Momente die Hauptsache sei, während es sich bei dem Zweckbegriff um die Realisirung des Begriffs des Wesens handelt, das in ihm sich als Subject setzt.

Es ist uns das Abweichende dieser Fassung von Hegels System stets gegenwärtig gewesen; allein wir konnten uns nicht überzeugen, daß nicht:

> im Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen der Zweckbegriff und zwar sogar schon als Selbstzweck mitgesetzt sei. Der Begriff wird nicht Zweck, sondern ist Zweck.

Man darf nur für das Allgemeine Gattung, für das Besondere Art, für das Einzelne Individuum als die gewöhnlich dafür gebrauchten Ausdrücke setzen, um sich sofort zu überzeugen, daß der Zweckbegriff in dem logischen Begriff enthalten ist, denn wenn der Begriff des Einzelnen einen Sinn haben soll, so

ist es der der Realität des Besondern und Allgemeinen. Jedes dieser Momente ist sich selbst Zweck; jedes aber ist zugleich Mittel für die andern. Das Individuum ist sich selbst Zweck, bringt aber in sich die Art und durch sie die Gattung hervor. Nicht weniger aber ist die Gattung sich selbst Zweck und bringt sich in ihren Arten auf Kosten der Individuen hervor.

Wie nun diese Vermittelung möglich sein soll, ohne den Begriff des Zweckes und seiner Realisirung in sich zu fassen, ist nicht zu ersehen. Die Dialektik der Momente des Begriffs ist die Realisirung desselben.

Die einfache Einheit des Zweckbegriffs hebt sich zur organischen Unterscheidung des logischen Begriffs auf. Er ist, in Hegels Sprechweise, die Wahrheit des Zweckbegriffs, der für sich nur erst subjective Einheit überhaupt ist. Wir erklärten hieraus, wie es möglich sei, daß in den Begriff der ontologischen, ätiologischen und teleologischen Kategorien der Metaphysik doch die Ordnung des logischen Begriffs eintreten könne. Da der logische Begriff das Sein als nothwendiges Moment in sich schließt, so wird es durch den Begriff organisirt. Der Zweck kann also ein allgemeiner, besonderer oder einzelner werden. Diese Unterscheidung ändert nichts an seinem Wesen als Zweck.

Objectivität in dem Sinn, wie Hegel selber diesen Begriff bestimmt, nämlich als adäquate Realität des Begriffs, wie er nicht blos die subjective Einheit des Zweckbegriffs überhaupt, sondern zugleich die logische Gliederung des Seins ausmacht, schrieben wir erst der Idee zu. Wir behaupteten, daß der Begriff des Schlusses in seiner Vollendung den Begriff der Idee zum Resultat habe, weil er die vollständige Vermittelung aller Momente des Begriffs enthält. Er schließt insofern, mit Erdmann und Fischer zu reden, eine Welt in sich, aber so ist er nicht mehr nur Realisiren des Begriffs, sondern zugleich absolute Einheit des Begriffs und seiner Realität oder Idee.

Weil jedoch die Idee in ihrer Einheit den Unterschied des Begriffs und seiner Realität enthält, so folgte daraus, daß sie

als Princip sich zur Totalität entwickelt. Sie ist an und für sich Totalität, System, aber sie bringt selbst die Realität ihres Begriffs beständig hervor. Ihre Realität ist nicht eine todte, sondern sie ist Proceß; unter Proceß ist für die Idee nicht ein abstractes Werden, sondern Selbstthätigkeit innerhalb ihrer Einheit zu verstehen. Dies war der Grund, weshalb wir die Methode als die Form bestimmten, in welcher die Idee sich realisire, weil die begriffliche Gliederung in der Idee eben so zum Moment wird, als der Zweck in dem logischen Begriff. Die Vermittelung des logischen Begriffs kann nicht mit Unrecht auch als die Methode gefaßt werden, welche das Sein in seiner Organisirung befolgt. Die Methode der Idee unterscheidet sich aber, indem sie den Begriff in sich aufnimmt, dadurch von ihm, daß sie die Einheit eines bestimmten Princips nach der ihm immanenten Entgegensetzung analytisch in ihre Unterschiede entfaltet, während sie zugleich dieselben synthetisch transscendirt. Man denke sich diesen Unterschied so, daß die Idee, weil sie wesentlich System und damit Totalität ist, das absolute, kanonische, constituirende Princip aller ihrer Gattungen ausmacht, die sich ihrerseits in ihre Arten unterscheiden. Die Dialektik des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist an sich überall dieselbe. Sie ist formal. Die Methode der Idee ist hingegen zwar ihrem allgemeinen Begriff nach auch dieselbe, aber keineswegs ist sie es in ihrem concreten Inhalt. Die Modalität der Genesis fällt in die Bestimmtheit der Idee als das productive Princip. Ohne dies zu beachten, geräth die Dialektik leicht in Formalismus.

Da nun von dem Begriff der Realität der Begriff ihrer Erscheinung nicht zu trennen ist, so gab dies noch im Begriff des Systems zu einer letzten Untersuchung Anlaß, in wie fern nämlich die Erscheinung als Welt überhaupt dem Begriff, den die Philosophie von der Idee faßt, widerspreche. Hieraus gingen die Begriffe des Localsystems, der Compensation und der Centralisation hervor. Sie sollten den Zweifel aufheben, der sich gegen die Wahrheit der Idee durch die erscheinende Wirk-

lichkeit erzeugen kann. Wir kamen hierbei auf die Einsicht zurück, daß, wenn eine Welt außer Gott möglich sein soll, eine solche ohne Freiheit des Daseins undenkbar, mit dieser Freiheit aber, auch die nothwendige Möglichkeit des Zufalls und der Willkür und mit ihnen die des Uebels und des Bösen gegeben sei. Es ist sehr leicht, diese Einsicht, die ich meinerseits außerordentlich hoch halte, als einen unbefriedigenden Rationalismus zu verachten und in mystischen Hypothesen sich die Illusion einer tiefern Erkenntniß zu schaffen. Dies muß Jedermann nach seinem Geschmack frei stehen.

Wohl aber machten wir bemerklich, daß die Philosophie nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Bösen als eines constitutiven Elementes der Idee lehren könne und daß sie, da aller Widerspruch nur in die Erscheinung fällt und alles Negative, sofern es ein destructives, sich das Positive als das primitive Sein voraussetzt, statt einer absoluten Selbstzerstörung der Welt vielmehr die endliche Aufhebung aller Entzweiung zur Versöhnung lehren müsse. Die Harmonie folgt der Entzweiung nicht auf äußerliche Weise nach, sondern ist schon in ihr thätig. Das Gefühl und das Bewußtsein der Versuchung zum Bösen muß möglich sein, sonst wären wir ohne Freiheit. Das Gute, da es ohne freie Selbstbestimmung nicht gut wäre, wäre ohne die Freiheit zum Bösen unmöglich. Aber die Versuchung ist noch nicht die Wirklichkeit des Bösen. Diese ist also, ihrem Begriff nach, ein zufälliges Product unserer Willkür. Sie ist unsere Schuld. Mit dieser Schuld erregen wir, wie wir sahen, sofort den Widerstand der Idee. Sie muß gegen uns reagiren. Dies ist ihre Gnade. In diesem Sinne sagte Dante, daß die Hölle ein Werk der allerbarmenden Liebe sei. Aus jeder Hölle ist die Erlösung möglich, aber nicht als ein blinder Naturproceß, als eine äußerliche Magie, sondern sie muß auch selbst gewollt werden. Diese beseligende Erkenntniß mit ihrem erhabenen Ernst geht schon aus dem logischen Begriff der Idee hervor, der uns die Unerschütterlichkeit derselben als System zeigt. Als System kann sie den Widerspruch der Erscheinung ertragen.

Die Einheit der Idee gab daher einen *Schluß von Schlüssen*, in denen sich die absolute Vermittelung der Idee mit sich selbst darstellt, so daß jedes ihrer Momente einmal eines der Extreme in den Prämissen und einmal terminus medius wird. In diesen Schlüssen bewegt sich all unser Denken und in Folge desselben auch unser Wollen. Im concreten Fall werden wir diese Schlüsse mit mannigfaltigen Worten ausdrücken, allein logisch können wir sie in der Form der abstracten Identität des Seins aussprechen. Es sind *kategorische* Schlüsse, die wir jedoch auch *hypothetisch* oder *disjunctiv* darzustellen vermögen. Isoliren wir einen derselben, so erhalten wir einen abstracten Standpunct, denn nur die *totale* Vermittelung aller durch alle ist die ganze Wahrheit. So lange eine der Prämissen unvermittelt ist, ist sie auch unbewiesen. Vernunft, Natur, Geist sind an und für sich die Eine Idee. Sie setzt sich in jedem ihrer Unterschiede, aber eben deshalb gehen dieselben durch sich in einander über.

Die *Wissenschaft der Vernunft* ist die Wissenschaft der Idee als logischer, die nur erst den abstracten Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität enthält. *Der Begriff des Begriffs* ist daher die *absolute Mitte* der logischen Idee, denn einerseits hebt sich die Realität des Seins zum Begriff als ihrem Grunde auf, anderseits aber hebt sich der Begriff zur Idee als seinem Grunde auf, so daß die Idee es ist, die sich sowohl als Begriff wie als dessen Realität hervorbringt.

Wenn hier der Begriff die absolute Mitte der logischen Idee genannt ist, so kann es scheinen, als ob der Uebergang vom Sein zum Begriff und von diesem zur Realität der Idee falsch wäre; dieser Einwurf wäre richtig, falls nicht die Idee das absolute *Subject* wäre, dessen Urhandlung, wie man sich ausdrücken könnte, das Hervorbringen seines Seins ist, mit dessen Setzen es zugleich die Gliederung desselben setzt, denn diese kommt nicht erst zum Sein äußerlich hinzu, sondern ist ihm als die es organisirende Thätigkeit von vorn herein immanent. Man beachte bei Hegel, wie er das Moment der *Subjectivität* als solcher in concreten Gestaltungen der Idee auffaßt, um sich zu überzeugen, daß er, was man nach dem dritten Theil seiner Logik nicht er-

warten dürfte, wenn er einem abstracten Schematismus gefolgt wäre, nicht weniger vom Objectiven zum Subjectiven, als in andern Fällen vom Subjectiven zum Objectiven übergeht. Er geht z. B. im Begriff des Geistes vom subjectiven durch den objectiven zum absoluten fort. Im subjectiven aber geht er von der Anthropologie zur Phänomenologie über. Die erstere enthält lauter objective, durch die Natur im endlichen Geist gesetzte Bestimmungen; die zweite enthält den Begriff des Bewußtseins, der Subjectivität. Im objectiven Geist stellt er den Begriff des Rechts als der abstracten Objectivität des Willens dem der Moral als der Subjectivität des Willens voran. In der Aesthetik handelt er die bildende Kunst als die objective vor der musikalischen als der subjectiven, in der Poesie die epische als die objective vor der lyrischen als der subjectiven ab; in der Religionsphilosophie die Naturreligionen als die objectiven vor denen der Individualität u. s. w. Das dritte Moment aber ist bei ihm immer das der absoluten Idee, die in ihre Einheit den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven aufhebt. Sie, als absolutes Subject, ist es, welche sich zur Unmittelbarkeit des Anfangs selbst bestimmt, der insofern eine von ihr gesetzte Objectivation ist, die sie wieder in sich zurücknimmt. So ist es das absolute Denken, welches sich unmittelbar als das Gegentheil seiner selbst, als Sein, setzt, das sich in seiner Entwicklung als der ihm immanente Begriff manifestirt. Die von uns festgehaltene Trichotomie der Logik in Sein, Begriff, Idee oder Metaphysik, Logik, Ideologie, stimmt von Seiten des Geistes vollkommen mit der Eintheilung der Hegelschen Phänomenologie in Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft überein.

Man kann die Grundbegriffe der logischen Idee als eine aufsteigende oder absteigende Linie oder als einen in sich überall anfangenden und endigenden Kreis betrachten. Solche Wanderungen gehören zu den Schulübungen, mit der Natur des Denkens vertraut zu werden und sich nicht pedantisch zu benehmen. Die Idee verfährt in ihrer Erscheinung mit derselben Freiheit, weil an und für sich der Zusammenhang ihrer Momente

ein unverbrüchlicher ist. Von einer bestimmten Initiative ist daher auch immer nur ein bestimmter Fortgang möglich.

Man könnte nun die gesammte Logik in einem synoptischen Tableau der Schlüsse darstellen, die in ihr den Zusammenhang ausmachen. In eine solche Darstellung kann der Widerspruch nicht eintreten. Nur insofern würde er eintreten, als die Idee nicht den nothwendigen Uebergang von einem Moment zu einem andern vollzöge. Die Idee an und für sich kann sich nicht widersprechen. Sie würde es aber, wenn sie ihren Begriff nicht realisirte. Bliebe sie also in einer Realität stehen, welche an und für sich nur ein Moment ihrer Totalität ist, so würde sie zwar nicht in diesem Moment als solchem, aber sie würde sich in ihrer Einheit als Totalität widersprechen.

Der Uebergang endlich von der Logik zur Naturphilosophie, also von dem Begriff der Vernunft zur realen Darstellung desselben, von der Idee als ideeller zur Idee als reeller, beruht darauf, daß die Idee als absolute sich von ihren Momenten, dem Begriff und seiner Realität, nicht nur als Begriff, sondern zugleich als Realität unterscheidet. Die Idee als logische ist erst der Begriff der Vernunft; dieser Begriff enthält auch die Realität, allein erst als Begriff, erst ideell. Soll aber der Unterschied als wirklicher gesetzt werden, so muß die durch den Begriff der Idee bestimmte Wirklichkeit dem Begriff der Idee als von ihm für sich unterschiedene sich entgegensetzen. Diese dem Begriff der Vernunft entsprechende Realisirung des Begriffs ist die Natur. Zwischen der reinen Vernunft und zwischen dem seiner selbst bewußten Geist ist es die Natur, ohne welche die Erscheinung des Geistes unmöglich wäre. Wäre sie aber nicht an sich selbst Idee, wäre sie nicht an sich vernünftig, so würde der Geist sich als vernünftiger nicht durch sie als ein ihm adäquates Organ verwirklichen können. Ohne Natur keine Geschichte.

Wenn die von uns gegebene Darstellung des Begriffs der logischen Idee als des Systems der reinen Vernunft im abstracten Element des Denkens richtig ist, so muß sie alle formalen Bestimmungen enthalten, die sowohl in der Natur als im Geist vorkommen, aber sie darf keine enthalten, welche der Natur oder dem Geist als solchen eigenthümlich sind.

Dieſe Beſtimmungen ſind 1) das Sein; 2) der Begriff; 3) die Idee als der durch ſeinen Inhalt ſich ſelbſt zur adäquaten Realität beſtimmende Begriff.

1) Das Sein iſt a) das unmittelbare Sein als qualitatives, quantitatives, modales; b) das in ſich reflectirte Weſen als Grund, Erſcheinung, Wirklichkeit; c) der Zweck als die ſubjective Einheit, die als ideelle Urſache wirkt.

2) Das Subject als einzelnes iſt aber Begriff, d. h. es iſt ein zugleich allgemeines. Die Allgemeinheit des Begriffs bringt ſich durch ihre Beſonderung als Einzelheit hervor und das Einzelne enthält daher das Beſondere und Allgemeine als concrete Totalität in ſich. Der Begriff ſchließt ſich durch die Vermittelung ſeines Urtheils mit ſich ſelbſt zuſammen. Er iſt a) Begriff an ſich; b) Urtheil; c) Schluß.

3) Die Dialektik dieſer Momente iſt aber als eine beſtimmte durch den beſtimmten Inhalt des Begriffs geſetzt, der ſich realiſirt. Dieſer Inhalt in der Form des Begriffs, der alle Kategorien des Seins in ſich aufhebt, iſt die Idee. Sie iſt daher a) das Princip ihrer Entwicklung, die b) als Methode genetiſch iſt und durch ihre Auslegung c) ſich als Syſtem zur Totalität in ſich abſchließt.

1) Sein, Weſen, Zweck;
2) Begriff, Urtheil, Schluß;
3) Princip, Methode, Syſtem;

ſind die drei Triaden der logiſchen Idee, von denen das erſte, zweite und dritte Moment wieder unter einander identiſch ſind, alſo Sein, Begriff, Princip; Weſen, Urtheil, Methode; Zweck, Schluß, Syſtem. In dem Begriff der Vernunft als Syſtem liegt die Nothwendigkeit, ſich als Natur und Geiſt zu realiſiren. Die Welt der Natur und die Welt des Geiſtes ſind ebenfalls Syſtem, aber dieſe drei Syſteme der Vernunft, der Natur und des Geiſtes ſind an und für ſich nur Ein ewiges, alle Erſcheinung durchwaltendes, harmoniſches Syſtem.

Druck der Univerſitäts-Buch- und Steindruckerei von C. J. Dalkowski in Königsberg.

Druckfehler.

Seite	19	Zeile	13	von	Oben	streiche: als.
"	26	"	6	"	O.	statt: Homogenität lies: Homogeneität.
"	52	"	3	"	O.	" schaffinnig l. scharffinnig.
"	57	"	4	"	O.	" ihren l. ihrem.
"	65	"	9	"	O.	" Homogenität l. Homogeneität.
"	68	"	11	"	O.	" ihn: ihm.
"	69	"	19	"	Unten	statt denen lies: denn.
"	72	"	3	"	O.	statt: metaphisiciren: metaphysiciren.
"	79	"	1	"	O.	" welchem: welchen.
"	104	"	9	"	U.	" methaphysischen: metaphysischen.
"	114	"	14	"	U.	" Axion: Axiom.
"	116	"	6	"	U.	" bevisive: divisive.
"	134	"	9	"	U.	" abhänhig: abhängig.
"	142	"	3	"	U.	" Subjeet: Subject.
"	198	"	6	"	O.	" tolale: totale.
"	207	"	4	"	U.	" l'anagage: langage.
"	208	"	3	"	O.	" marchant: marchent.
"	217	"	14	"	U.	" Wiederrede: Widerrede.
"	220	"	14	"	U.	" Es: Er.
"	223	"	16	"	U.	" thoretischen: theoretischen.
"	226	"	19	"	U.	" Analagon: Analogon.
"	229	"	1	"	U.	" Irritabulität: Irritabilität.
"	248	"	2	"	O.	" Subject: Object.
"	252	"	7	"	U.	" wiederspricht: widerspricht.
"	255	"	8	"	U.	" transcente: transiente.
"	307	"	18	"	O.	" ihrer: seiner.
"	322	"	14	"	U.	" sonnst: sonst.

Seite	325	Zeile	15	von	O.	statt:	ihn: Gott.
"	329	"	5	"	O.	"	eudämonistisch: eudämonistisch.
"	332	"	13	"	O.	"	selbst: setzt.
"	333	"	5	"	O.	"	Allen: Allem.
"	—	"	16	"	U.	setze in	hinter Widerspruch.
"	—	"	12	"	U.	statt:	enthalten l. entfalten.
"	355	"	3	"	U.	"	Heinrichs: Hinrichs.
"	357	"	19	"	U.	"	dem: den.
"	383	"	14	"	O.	"	ihre: ihrer.
"	—	"	4	"	O.	"	allen: allem.
"	395	"	18	"	U.	"	welcher: welchen.
"	404	"	11	"	O.	"	der: den.
"	407	"	19	"	U.	"	Ursachen: Ursache.
"	425	"	4	"	O.	"	Sudams: Sudans.
"	428	"	10	"	O.	"	anschließt: anschießt.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06392 8645